



Università degli Studi di Verona  
Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia

---

Scuola di Dottorato in Scienze Umane e Filosofia  
Corso di Dottorato in Filosofia

Ciclo XXIV – 2009

## La costruzione del mondo storico in Wilhelm Dilthey

Ermeneutica e storia

Candidato:  
dott. Claudio Paravati

Tutor:  
prof. Riccardo Pozzo

Coordinatore:  
prof. Ferdinando Luigi Marcolungo

2012–2013

© 2013 Claudio Paravati

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>.

Typeset with  $\LaTeX$  in collaboration with the Joint Project *Formal Style for PhD Theses with  $\LaTeX$*  (University of Verona, Italy) using the `suftesi` class by Ivan Valbusa. The text face is Palatino, designed by Hermann Zapf. The sans serif font is Iwona by Janusz M. Nowacki.

## INDICE

5	Introduzione
11	1 L'altra metà del «globus intellectualis»
11	1.1 Il XIX secolo in Germania: introduzione
14	1.2 L'impostazione di Dilthey
17	1.3 Individuo e storia: le basi del problema e della ricerca
19	1.3.1 Il <i>ganzer Mensch</i>
25	1.3.2 Connessioni e struttura
30	1.4 Parentesi estetica: perché i poeti?
30	1.4.1 Esperimenti della vita, possibilità di connessione psichica
33	1.4.2 Trasposizione del Sé e opera d'arte
42	1.5 Categorie della "vita pratica": «Jemeinigkeit» e «Sicht»
42	1.5.1 La mia storia
49	1.5.2 La <i>Einsicht</i> storica e le visioni del mondo
55	2 Logica della vita
55	2.1 Studio su «Leben und Erkennen»
61	2.2 Validità
62	2.3 Parte Positiva
66	2.4 Imperscrutabilità della vita: quale fondamento?
68	2.5 La connessione della vita
68	2.5.1 L'Altro e il Mondo
69	2.5.2 Espressioni della vita psichica
71	2.5.3 La <i>Zusammenhang</i>
74	2.6 La tragicità della conoscenza
75	2.6.1 Oltre la soggettività
76	2.7 Le categorie della vita
76	2.7.1 Analogia e trasposizione
77	2.7.2 Categorie reali
78	2.7.3 Medesimezza
81	2.7.4 Effettuare e patire: della causalità
84	2.7.5 Scopo

86	2.8	Significato
87	2.9	Individualità
88	2.10	Ermeneutica: vita-morte, libertà
95	2.10.1	Limiti del <i>Verstehen</i>
103	3	Dilthey e Heidegger
103	3.1	Heidegger e il "ritorno a Dilthey"
107	3.1.1	Verso <i>Sein und Zeit</i>
112	3.2	L'influenza di Dilthey per Heidegger
113	3.3	Dalla «storicità» alla storia dell'Essere
119	3.3.1	L'enigma della <i>Bewegtheit</i> : vita e morte
124	3.3.2	L'accesso alla storia
129	4	La metafisica
129	4.1	Metafisica: superamento o destino?
141	4.2	L'uomo
141	4.2.1	Heidegger e l' <i>humanismus</i>
143	4.2.2	Dilthey e l'uomo
153	4.2.3	L'uomo è meta-fisica
160	4.3	Umano, non-umano, post-umano
168	4.4	Il compito della filosofia, prospettive
175		Conclusione. Ermeneutica e libertà
181		Bibliografia
181		Bibliografia primaria
184		Bibliografia secondaria

## INTRODUZIONE

Il presente lavoro si propone di dare un contributo agli studi diltheyani sul tema della storia e dell'ermeneutica. Trattandosi di un vasto argomento, lo studio si è concentrato su quei testi di Wilhelm Dilthey parzialmente trascurati in rapporto al tema.

In particolare, nei primi due capitoli ci si è concentrati sull'analisi delle impostazioni della filosofia diltheyana, dandone una lettura di continuità prendendo come punto di riferimento la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* del 1882,<sup>1</sup> e il saggio *Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre*, del 1892-93.<sup>2</sup> Pur non mancando i riferimenti alle altre opere di Dilthey, tra le quali quelle fondamentali dell'ultimo periodo (Novecento), il lavoro si è prefissato di portare ad analisi il periodo denominato del "medio Dilthey". A partire da questi lavori, infatti, è stato possibile rivedere la lettura dell'intera opera dell'Autore. In particolare *Leben und Erkennen* può essere considerato un tassello fondamentale per comprendere il tentativo di Dilthey di fondazione delle scienze dello spirito, all'insegna di una logica gnoseologica che infine si mostra bio-logica, onto-logica.

Nel terzo e quarto capitolo abbiamo affrontato invece l'influenza di Dilthey su Heidegger, e infine il problema della metafisica e della filosofia. Così facendo si è cercato di dare un contributo di analisi delle prospettive aperte da Dilthey e recepite da Heidegger da una parte; delle questioni poste dai due autori, a partire da un'analoga impostazione filosofica, nei confronti della contemporaneità, del ruolo del pensiero, della metafisica e della filosofia, dall'altra.

Nel Primo Capitolo si è dato uno sguardo d'insieme sul problema della storia in Dilthey. Così facendo si sono analizzati i fondamentali della sua ricerca, e i problemi a cui Dilthey ha cercato, nell'arco di tutta la vita, di dare risposta. Il primo grande tema impostosi è quello del rapporto parte e tutto, individuo e totalità. Questo rapporto fondamentale costituisce il nocciolo del problema diltheyano. In diverse configurazioni, esso torna nei molteplici am-

<sup>1</sup> Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. I: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, a cura di Georg Misch, Teubner, Stuttgart 1979; trad. it. *Introduzione alle scienze dello spirito*, a cura di Giovanni Battista Demetra, Bompiani, Milano 2007 (cit. come GS I; *Einleitung*).

<sup>2</sup> Wilhelm Dilthey, «Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre», in *Gesammelte Schriften*, vol. XIX: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, p. 333-388; trad. it. *Vivere e conoscere. Progetto di una logica gnoseologica e di dottrina delle categorie*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1987, p.293-349 (cit. come GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*).

biti di studio affrontati da Dilthey: nell'estetica come immaginazione creativa; nella gnoseologia come interno-esterno; nella società come individuo/persona-società; nella logica-ermeneutica come significato; nella storia come enigma; nella filosofia come libertà. Questa figura di relazione corrisponde alla stessa struttura originaria della vita. Il rapporto tra le connessioni che abitano questa struttura, ovvero la realtà effettuale storica, è l'oggetto delle scienze dello spirito. Crocevia di tali connessioni è l'uomo. «Qui noi cerchiamo l'uomo» può essere considerato l'impulso incessante della ricerca di Dilthey.

Si è tentato dunque di mettere in luce le dinamiche del rapporto individuo e totalità. In primo luogo attraverso l'analisi della ricerca storica di Dilthey, contenuta nella *Einleitung*. Sono così emerse due categorie con le quali si propone una possibilità di lettura. La prima è la *Jemeinigkeit* di heideggeriana memoria. La vita in Dilthey ripropone una struttura simile, essendo sempre la "mia" vita. Questo rapporto intimo e indissolubile tra l'uomo e la propria vita è uno dei due estremi della connessione strutturale. Tanto quanto in Heidegger, sembra che anche in Dilthey sia necessario innanzitutto chiarire che cosa sia questa vita propria, più precisamente capire in che modo essa si strutturi (indichiamo qui un'analogia con l'analisi esistenziale dell'esserci). Attraverso questa categoria si propone quindi di leggere gli scritti di Dilthey dei diversi ambiti di ricerca, quelli sulla storia, come quelli sull'estetica o sulla logica: essi non sono altro che "esperimenti" vitali con cui guardare e analizzare, nei limiti del possibile, la costituzione della struttura della vita. Ogni campo di indagine rappresenta in questo senso un semplice cambio di "punto d'osservazione".

L'idea di esperimento della vita è, infatti, un concetto dello stesso Dilthey. L'uso dell'esperimento è uno dei fattori chiave dello sviluppo delle scienze naturali del XVII secolo, periodo che Dilthey ritiene essere il più importante per quanto riguarda il mutamento di sentimento di vita della coscienza europea. Le scienze dello spirito, di contro, non posseggono uno strumento di tale efficacia. Eppure esse godono di un vantaggio: il loro oggetto è esperito direttamente, nella propria *Erlebnis*. Come sopperire però alla mancanza dell'esperimento, così efficace nelle scienze della natura? Per Dilthey la natura stessa fa degli esperimenti che vale la pena osservare. Alcuni esempi ne sono il genio, il poeta, il folle. Si è dunque proposta una lettura che desse testimonianza di questo metodo di ricerca e analisi, che Dilthey stesso esemplifica con l'immagine del coltello.<sup>3</sup> Questo è il motivo del paragrafo sull'estetica. In esso si mostra come le ricerche di Dilthey proseguano dalla storia all'estetica alla ricerca del funzionamento della vita personale. Ciò che importa più a Dilthey non è che cosa sia la vita, ma come "funzioni".

La seconda categoria proposta è quella di *Sicht*. La coscienza storica ha mostrato ormai in ogni campo del sapere la relatività delle istituzioni, dei concetti, delle metafisiche e delle religioni. Dilthey parla spesso ai propri studenti

3 « [...] La questione se un qualunque contenuto parziale dell'effettualità sia appropriato per sviluppare a partire da esso proposizioni dimostrate e feconde somiglia alla questione se un coltello che sta dinanzi a me sia affilato. Non si deve fare altro che tagliare». GS I; *Einleitung*, p. 167 (p. 85).

della situazione storica e sociale in cui vivono, poiché è sua convinzione che la filosofia debba essere innanzitutto “pratica”. Amava chiamarsi egli stesso *der alte Praktikus*. Attraverso l’analisi della categoria di *Sicht* nelle sue variazioni *Einsicht*, *Ansicht*, *Umsicht*, *Übersicht*, *Weltansicht* si è cercato di mostrare innanzitutto la continuità della ricerca e dell’impostazione di Dilthey. In tale categoria, infatti, si può scorgere il concetto di *Weltanschauung* delle ultime opere. In secondo luogo si vuole suggerire una linea di ricerca sulla natura di tale “visione” (*Sicht*). In Dilthey essa sembra avere molteplici significati, che tengono insieme la dinamica vista sopra del tutto e della parte. Un primo significato è metodologico: la *Einsicht* storica è la visione che sa leggere la storia, sa guardare alle connessioni vitali che ne costituiscono il contenuto. Un secondo significato è prospettico: le *Ansichten* sono i diversi punti di vista individuali, ma anche sovraindividuali, di un determinato periodo storico. Sono le *Ansichten* che infine, messi insieme gli elementi che si influenzano reciprocamente, cambiano. La rivoluzione scientifica è una *Ansicht*. Infine si ravvisano dei cambi di prospettiva della visione, più generali. La *Umsicht* come orientamento nel mondo, e *Übersicht* e *Weltansicht* come sguardo complessivo storico.

Il risultato di queste analisi è quindi: a. l’aver ricompreso il rapporto tra individuo e totalità nelle sue molteplici configurazioni; b. aver fatto emergere come il problema della storia in Dilthey non sia affrontato da un punto di vista “storicistico”; c. aver mostrato, attraverso le due categorie proposte, l’impianto ermeneutico, evidenziando in questo modo la continuità delle ricerche di Dilthey nell’arco della sua vita, sfatando la lettura di un “primo” Dilthey psicologista a cui sarebbe seguito un “secondo” Dilthey ermeneuta dello spirito oggettivo. Secondo la nostra analisi esiste un solo Dilthey, che affronta sempre di nuovo le intuizioni che guidano l’intera sua ricerca.

Nel Secondo Capitolo abbiamo affrontato analiticamente il saggio *Leben und Erkennen*, e infine il tema dell’ermeneutica in Dilthey, con particolare riferimento al rapporto tra *Verstehen*, *Ausdruck* e *Erleben*. Si può dire che in questo capitolo è stato visto più da vicino ciò che nel Primo è stato rintracciato. Abbiamo in ciò seguito lo stesso Dilthey, che nel saggio del 1892-93 si propone di studiare il rapporto vita e pensiero, affrontando le categorie della conoscenza che ora divengono categorie della vita. Ne risulta un testo fondamentale, e un progetto di ricerca che Dilthey non consegnò mai alle stampe, nel quale emergono due questioni di base: a. il soggetto gode di categorie chiare e limpide (*perspicue*) solo quando esse sono frutto dello stesso pensiero (quindi astrazioni); esse sono però staccate dalla vita. b. Le categorie reali invece sono categorie della vita — dalla loro astrazione nascono i concetti logici. Le categorie della vita, o categorie reali invece, sorgono dalla vita stessa, eccedendo il pensiero, che è funzione della vita. Il rapporto tra soggetto e vita, e quindi tra sapere e vita, è strettissimo e lontano allo stesso tempo. Lo sforzo di concettualizzazione è doveroso per il sapere, eppure così facendo perde la concretezza della categoria vitale. Su questo piano di ricerca non esiste più nemmeno il “soggetto” in quanto tale, bensì la connessione vitale stessa. La vita è data in un rapporto chiaroscurale, di dato e non-dato del dato; di non

piena chiarezza categoriale. In questo studio Dilthey tenta di approfondire una vera e propria analitica ontologica della vita. Al contrario di quanto si ritenga, negli anni Novanta dell'Ottocento Dilthey non tenta la costituzione di una scienza psicologica, su cui fondare le scienze dello spirito. Semmai si avvia verso un'ontologia della vita, che Heidegger, trent'anni dopo riprenderà fin dai primi corsi friburghesi.

Comprendere la vita diviene con ancora maggiore intensità il compito della filosofia di Dilthey, che attraverso il saggio sulle categorie cerca di leggerne le strutture fondamentali. Il rapporto così creato tra soggetto e vita, sapere e vita, continua nell'ermeneutica. Nella seconda parte del capitolo si tenta di mostrare il ruolo dell'ermeneutica in Dilthey, facendo riferimento all'insieme della sua impostazione filosofica. È infatti solo nel rapporto delle manifestazioni della vita (uomo, mondo, cultura) che si dà ermeneutica. Ne risulta dunque che il darsi chiaroscurale della vita è allo stesso tempo il motivo del bisogno di comprendere, e allo stesso tempo la condizione di possibilità del comprendere stesso. Dalla vita, alla vita, con i limiti che essa stessa pone. Comprendere significa ri-vivere, trasposizione del Sè. Ciò è possibile poiché la vita è una e strutturata; ciò che "vedo" e che posso comprendere, lo vedo e lo comprendo per analogia di vita. I limiti del comprendere sono i limiti della vita stessa. Essi appaiono come limiti del comprendere, e sono indicati da Dilthey parlando di "enigma della vita" e "tragicità della conoscenza". Enigma, tragicità ma anche vivere, far rivivere. Su questa discrasia tra vita e pensiero si chiude il capitolo.

Nel Terzo Capitolo si propone un confronto con Martin Heidegger. Ci sono già studi importanti sul tema, tra cui quello di Tehodor Kisiel, che con ampiezza mostra il debito di Heidegger nei confronti di Dilthey nei primi corsi universitari del filosofo di Messkirch.<sup>4</sup> Il nostro testo presenta un confronto non solo con i corsi preparatori, e con lo stesso *Sein und Zeit*, ma in particolare con quelle strutture nel pensiero di Heidegger che si ritroveranno nella *Kehre*. Si tenta così di mettere in luce come l'impostazione diltheyana pre-figuri la possibilità della *Kehre*, intesa come *Kehre storica*. Entrambi i filosofi analizzano la fatticità della vita, facendo propria un'idea di storia in senso anti-storicistico. Heidegger studia Dilthey negli anni Venti, compito che gli viene affidato dal maestro Husserl. Lo stesso Husserl, nella sua *Krisis* degli anni Trenta, accoglierà l'eredità di Dilthey. Sembra quindi che la fenomenologia, quando applicata al mondo storico abbia trovato in Dilthey un punto di riferimento fondamentale da cui prendere le mosse. Lo studio è volto a mostrare quali categorie rimandino a quelle della filosofia di Dilthey, e come l'impostazione stessa del problema della storia in Heidegger possa essere ricondotta a quella diltheyana.

Nel Quarto ed ultimo Capitolo si sono messe a confronto le prospettive di Dilthey e di Heidegger sul tema della metafisica e dell'uomo, a partire dal problema della storia. I destini della prima (la metafisica) sono legati a quelli del secondo (l'uomo), e viceversa. Per entrambi gli autori è possibile

4 Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley e Los Angeles, California 1993.



indicare due significati del termine "metafisica". Il primo significato è storico-destinale: la metafisica è un sistema di pensiero che ha dominato nella storia per duemila anni. Questa storia è giunta al suo termine. Per Heidegger la storia della metafisica coincide con quella della filosofia. A suo parere la metafisica non è finita, bensì alla fine. Essa si sta trasformando nella fase finale della sua manifestazione, nella società della tecnica. Per Dilthey invece la metafisica ha dominato la storia ma non coincide con la filosofia. Il mondo storico di Dilthey è più articolato, positivo, di quello di Heidegger. La metafisica è il frutto della volontà (per il sapere, "volontà di conoscenza"), del sentimento della vita, e delle rappresentazioni, tanto quanto lo sono la filosofia, l'arte, la religione. Non è possibile comprendere una di queste forme culturali senza metterle in rapporto l'una con l'altra. Eppure anche per Dilthey la metafisica è finita, scalzata dalla sua egemonia dalle scienze, quelle naturali prima, quello dello spirito poi. Anche per Dilthey, però, la metafisica non è più possibile come scienza, ma sopravvive potentemente in una grande filosofia, che egli definisce il "sistema naturale". Il "sistema naturale" naturalizza la realtà (l'uomo, la natura, la società) e, così facendo, crea oggetti che assimila alla logica del pensiero. La realtà stessa diviene lo spazio dell'incontrastato dominio della volontà di conoscenza. In un mondo così dominato, tutto è conoscibile, tutto è analizzabile e dominabile, l'individuo e la società divengono astrazioni logiche.

Un secondo significato della parola metafisica emerge allo stesso tempo sia in Dilthey che in Heidegger. Metafisica è anche l'essenza dell'uomo, la sua natura. L'uomo vive tra gli enti, eppure li trascende, andando oltre l'ente stesso. Questo movimento di trascendenza è la meta-fisica. Per entrambi i filosofi la meta-fisica così intesa è l'esperienza del pensiero e della riflessione; la filosofia; la religione e la morale (Dilthey), l'esperienza della libertà. Lo sguardo riflessivo sulla vita diviene sguardo del sapere della vita, anche nella forma della filosofia. Nell'autocoscienza l'uomo si riconosce non-ente, non solo ente. Va oltre l'ente, in vista del suo "senso" (l'essere). Per Dilthey, possiamo dire, che l'uomo va oltre il dato di natura, verso la vita (il non-dato del dato).

Se il primo significato di (metafisica) rimanda alla necessità, il secondo (meta-fisica) indica invece la condizione di libertà dell'uomo. Metafisica è dunque storia, destino dell'uomo (necessità). Si tratta di capire quali possibilità si danno al pensiero e alla vita per vivere autenticamente nel passaggio metafisico (Heidegger), o nella fine della metafisica, con le scienze dello spirito, quelle della natura e il sistema naturale (Dilthey). Meta-fisica è invece la possibilità di coscienza della propria libertà (dell'andare oltre l'ente), che fonda l'esperienza del pensiero, della filosofia, della conoscenza, ma anche della religione e dell'etica. L'uomo è meta-fisico.

Il percorso svolto ha portato ad avere uno sguardo sui problemi fondamentali affrontati da Dilthey sul tema storia e ermeneutica. La storia ha portato lo sguardo sull'uomo e sul modo in cui la vita si dà. L'ermeneutica sulla possibilità di comprensione della vita, e sulla possibilità del non-ente, della libertà.



## I

### L'ALTRA METÀ DEL «GLOBUS INTELLECTUALIS»

Si tratta di un antico funesto  
legame. Il filosofo insegue un  
sapere universalmente valido e,  
grazie ad esso, una decisione circa  
gli enigmi della vita. Questo nodo  
va sciolto.

---

Wilhelm Dilthey

#### 1.1 IL XIX SECOLO IN GERMANIA: INTRODUZIONE

«*Storicismo* è concetto e termine filosofico del tutto irriducibile a un significato univoco». <sup>1</sup> Cacciatore e la scuola napoletana hanno da anni mostrato quanto sia inappropriato il termine generico *storicismo* per indicare la corrente filosofica della Germania dell'Ottocento. Così facendo la storiografia filosofica ha pagato il prezzo di ricondurre e ridurre la grande varietà del fenomeno ad un significato univoco e, in tal modo, impoverito. Sono invece molteplici gli orientamenti filosofici, storici, filologici che si sono manifestati in Germania dal XIX secolo. Non di rado ci si accontenta di una approssimazione non giustificata, indicando come *storicista* qualsiasi pensiero che ponga in primo piano l'esperienza storica dell'uomo, senza distinguere se si intenda quest'ultima in chiave immanente, trascendente, individualistica o collettiva, particolaristica o universalistica. Sembra quindi necessario per lo meno parlare al plurale di "storicismi" e non solo di "storicismo". <sup>2</sup>

In questo panorama quanto mai variegato, ricco, e tutt'altro che riducibile in troppo anguste categorie storiografiche, Wilhelm Dilthey è figura di primo piano di quel passaggio del secolo XIX a cui gli studiosi negli ultimi decenni hanno dedicato un più attento studio storiografico e filosofico. Si parla di un periodo per l'appunto "di passaggio", di "tramonto" e "crisi", che la storiografia ha tradizionalmente posto tra l'Idealismo da una parte e l'inizio

<sup>1</sup> Giuseppe Cacciatore, «Lo storicismo come scienza etica e come ermeneutica dell'individualità», *Magazzino di filosofia*, 8 (2002), p. 120-133, p. 120.

<sup>2</sup> Giuseppe Cacciatore, *L'etica dello storicismo*, Cultura filosofica. Nuova serie, Milella, 2000, 17 e ss.

della filosofia contemporanea (del XX sec.) dall'altra. Inizio segnato dalla crisi, dal crollo della "grande filosofia" [*große Philosophie*],<sup>3</sup> quella del sistema, dell'Idealismo, in particola di Hegel. Il periodo che così intercorrerebbe tra il crollo della filosofia idealista e l'inizio della contemporaneità in senso stretto (il Novecento) è stato interpretato, per l'appunto, come momento di passaggio. L'elaborazione di tale categoria (passaggio, crisi) per descrivere e comprendere questo lasso di tempo storico nasce già da un pregiudiziale punto di vista nei confronti del fenomeno. Con la parziale eccezione di Nietzsche, Freud, Marx, e Kierkegaard, i filosofi della seconda metà dell'Ottocento sono stati spesso letti in quanto semplici "precursori" delle generazioni a venire, e non nella loro specifica autorevolezza filosofica. Rintracciare con sistematicità i motivi di tale atteggiamento è doveroso, ma non è il tema di questa ricerca. Basti qui ricordare che il vocabolario concettuale, i problemi posti e affrontati dal pensiero, hanno vissuto fratture importanti di senso e di significato tra Ottocento e Novecento. La forza di tale periodo è sfociata in impostazioni sostanzialmente "nuove", o meglio, nuovamente declinate nel XX secolo (di "novità" è bene parlare con cautela nella storia del pensiero e della filosofia).

Si può ad ogni modo osservare che la distanza storica del filosofare ha portato a una completa elaborazione, a una riscoperta dell'Idealismo, di Kant, Nietzsche, Marx, Kierkegaard (per citare alcuni nomi) che ha allo stesso tempo parzialmente messo a tacere, se non dimenticato completamente, il fitto dibattito filosofico e scientifico che è la cifra dell'elaborazione del pensiero di questo periodo. La distanza tra i periodi storici è sembrata qui essere più ampia, come se un'estraneità di fondo sia intervenuta nel corso del pensiero, come rileva Schnädelbach: «sembra in generale che ai maggiori filosofi tra Hegel e Heidegger sia concesso di prolungare la loro sopravvivenza in quanto *epigoni* o in quanto *precursori*, se non completamente dimenticati. Le domande originarie, che pongono, e la situazione del loro pensare, che loro hanno visto in maniera tanto differente rispetto ai loro discendenti, non sono più a noi contemporanee».<sup>4</sup>

È così possibile individuare, sulla scorta di Schnädelbach, date simboliche entro cui riportare il periodo di riferimento. La prima di esse è il 1831, anno della morte di Hegel. Essa rappresenta una frattura ascrivibile a molteplici significati. Ha significato un frattura in senso politico (da F. A. Lange in poi la fine del periodo idealista in Germania viene posta in relazione alla "rivoluzione francese di luglio" del 1830); in senso accademico (Feuerbach, Marx, Engels, Kierkegaard, Nietzsche «non sono più stati professori di filosofia come Kant, Fichte, Schelling e Hegel»<sup>5</sup>); in senso filosofico (cade l'egemonia della filosofia hegeliana). Frattura istituzionale, politica, filosofica; ma anche della scienza, della società, del sapere.

La seconda data è il 1933. L'ascesa del Terzo Reich «porta all'inizio della fine non solo dell'unità dei tedeschi nell'Impero tedesco, bensì anche della

3 Cfr. lo studio di Schnädelbach: Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt 1983.

4 (Tr. nostra). Ivi, p. 13.

5 Ivi, p. 15.

propria identità culturale, che [...]venne distrutta».<sup>6</sup> Significativo è anche il 1832, data della morte di Goethe. Segna anch'essa la fine del periodo «Goethe-Zeit», che comprende in sé idealismo, romanticismo, classicismo; fenomeno di straordinario risveglio culturale, l'umanesimo tedesco, collocabile tra il 1770 e il 1830. Il XIX secolo inizia negli anni Trenta dell'Ottocento: il periodo della scienza, della *Bildung* storica, del realismo, ma anche della crisi della cultura europea-umanistica.<sup>7</sup> E finisce, per così dire, negli anni Trenta del XX secolo.

Alla fine dell'800, d'altra parte, si è verificata una vera e propria rivoluzione culturale in Europa.<sup>8</sup> Sorgono e si esprimono le avanguardie letterarie e artistiche, l'anaro-sindacalismo, leninismo, fascismo, geometrie non-euclidee, teoria della relatività, sviluppi della genetica, crisi del modello meccanicistico, del darwinismo, del liberalismo nazionale e del socialismo marxista. «Nel pensiero filosofico, la manualistica ha sanzionato un abisso tra positivismo grezzo e trionfante da un lato, reazione al positivismo dall'altra. Ciò porta e ha portato a un oblio attivo di quanto si trovi appena al di là di questo cono di luce violenta».<sup>9</sup>

Ebbene, riappropriarsi di questo periodo, in cui prendono linfa le radici della filosofia contemporanea, è il compito di una ricerca su Dilthey e sulla costruzione del mondo storico. In lui lo «spirito del tempo», i problemi delle scienze e della filosofia come scienza, ma anche l'ermeneutica, l'individuo, la questione del tempo e delle categorie, si esprimono in un pensiero vasto, non sistematico in senso «classico» ma non per questo indeciso, anzi, profondamente rigoroso. Dilthey non inventa strumenti di manipolazione delle strutture profonde degli individui storici, ma ha «soltanto indagato strutture e individui».<sup>10</sup> Filosofo del proprio tempo, con tutto ciò che lo spirito oggettivo-oggettivato gli poneva a osservazione e ricerca, Dilthey esercita analisi e descrizione; rifugge da sistemi e ideologie, per conservare e conservarsi interamente per l'uomo, nella sua interezza, nelle sue infinite e enigmatiche possibilità (quelle della vita). Attratto dalla datità del «non-dato», allarga l'ambito della ragione al di là della sfera intellettualistica [*intellektuelle Weltkugel*] della tradizione empiristica e razionalistica europea. «*Der alte Praktikus*», come amava definirsi, è interessato all'uomo, e alle grandi forze storiche oggettive, che sono sì chiese, stati, classi, partiti, schieramenti ideologici, ma non solo:

Ho ormai superato l'illusione di condurre senza inconvenienti la mia vita filosofica, e anche in questa occasione — sulla via più difficile — voglio soltanto ciò che è obiettivo e che alla fine si impone.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Ivi, p. 16.

<sup>7</sup> Ivi, p. 15.

<sup>8</sup> Cfr. l' *Introduzione* di Marini in: Alfredo Marini, *Materiali per Dilthey. Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, Quaderni del Magazzino di filosofia, FrancoAngeli, 2002.

<sup>9</sup> Ivi, p. 11.

<sup>10</sup> Ivi, p. 12.

<sup>11</sup> Wilhelm Dilthey, *Briefwechsel zwischen Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg. 1877-1897*, a cura di S. von der Schulenburg, Max Niemayer Verlag, Halle 1923; trad. it. *Carteggio. 1877-1897*, A cura di Francesco Danadio, Guida Editore, 1983, p. 226-227.

## 1.2 L'IMPOSTAZIONE DI DILTHEY

Infaticabile nel lavoro, coltissimo nell'erudizione, scrive di pedagogia, storiografia, etica, estetica, logica, teoria della conoscenza, ermeneutica. Tutt'altro che un errare senza meta, la sua produzione è l'esemplificazione della necessità imposta dalla coscienza storica stessa nel suo sorgere: pluralità di metodi (descrittivo, analitico, comparativo); connessione delle scienze naturali, e delle scienze dello spirito; necessità della fondazione logico-gnoseologica delle scienze; sguardo dell'uomo sull'uomo, nella sua interezza, e quindi, sguardo sulla vita [*Erlebnis - Erleben*].

È guidato in tutto ciò dall'assunto della ragione e del metodo critico: la sua è ancora una conoscenza critica della ragione e una critica della ragione. I suoi studi non fanno quindi che moltiplicarsi, intesi come "esperimenti" continui. Il suo metodo è analitico, critico, duplice: da una parte osservare e descrivere, dall'altro è riflettere sull'atto stesso del pensare e del conoscere. La filosofia critica, la coscienza che è autocoscienza "storica", disvela il mondo dei suoi propri atti (volitivi, rappresentativi, sentimentali) attraverso i quali costruiamo il mondo esterno (e ci accorgiamo di quello interno — *Innewerden*), e comprendiamo l'effettualità. Quale metodo deve fondare ora la scienza? Semplice, quello sperimentale, analitico, descrittivo, ermeneutico. La questione può essere posta, con efficacia, nella maniera seguente:

Nel suo insieme, la questione se un qualunque contenuto parziale dell'effettualità sia appropriato per sviluppare a partire da esso proposizione dimostrate e feconde somiglia alla questione se un coltello che sta dinanzi a me sia affilato. Non si deve fare altro che tagliare. Una nuova scienza viene costituita attraverso la scoperta di verità importanti, ma non attraverso la picchettatura di un terreno non ancora occupato nel vasto mondo dei fatti [*in der weiten Welt von Tatsachen*].<sup>12</sup>

La "realtà effettuale" non può sottrarsi ora alle analisi delle scienze, a partire da quelle delle scienze "dello spirito", sviluppatasi sempre più (dal Settecento in poi in maniera sostanziale) in Europa; in Germania, in forma particolare, ovvero sostenute dalla "coscienza storica". La scienza, e la filosofia come scienza, si trova nello stadio del superamento della metafisica, crollata sotto i colpi della *teoria della conoscenza* [*Erkenntnistheorie*]. La teoria della conoscenza, e quindi la filosofia critica, hanno condotto ad uno stadio della "coscienza europea" da cui non è possibile tornare indietro: la coscienza della coscienza, l'autoriflessione [*Selbstbesinnung*].

La metafisica come figura della conoscenza, ma anche il naturalismo dominante vengono ora messi alla prova da tale nuova figura del pensiero e del conoscere. Si tratta per l'appunto di lavorare affinché questa nuova, inedita condizione del filosofare sia degnamente fondata, per affrontare quel mondo dello spirito, umano, storico, che solo ora è "visibile", "a disposizione" dello scienziato dello spirito. Lo sguardo teoretico costituisce uno "stacco", un di-stacco dalla vita. La storia di questo di-stacco della vita dalla vita (figura della consapevolezza), che non può in nessun caso andare al di là di se stessa

12 GS I; *Einleitung*, p. 167 (p. 85).

(della vita stessa), è quella storia delle idee, intellettuale, della scienza, della metafisica, che Dilthey delinea nel II libro della sua *Einleitung*. Le diverse impostazioni di tale distacco (parliamo del rapporto, fondamentale, enigmatico, motore di tutta la ricerca diltheyana, tra via-pensiero<sup>13</sup>) costituiscono quella storia. La storia che per l'appunto è ora visibile come storia della presa di distanza, atto originario e quindi storico, e del rapporto vita-pensiero; che da una parte è storia di tale rapporto, e dall'altra è storia che tale rapporto fonda, una volta "compreso". Siamo qui di fronte a un cambio essenziale di paradigma filosofico, e ad una impostazione dei problemi che Dilthey consegna a piene mani a tutta la tradizione filosofica successiva. Ma proseguiamo. Questa figura della coscienza è ciò che viene indagato, dal suo sorgere entro le pratiche umane e gli umani affari (filosofia, scienza, politica, arte, religione), fin dai primi studi di Dilthey, dalla sua dissertazione sulla coscienza morale del 1864, fino all'esemplare secondo libro della *Einleitung*.<sup>14</sup>

La coscienza di Sè, e quindi l'analisi della coscienza stessa, sono il terreno su cui è possibile, finalmente, costruire il sistema delle scienze. I due aspetti tornano per tutta l'opera di Dilthey. La coscienza che si applica (teoreticamente, eticamente, scientificamente) dà vita alle forme di sapere "via via possibili" (scienza, filosofia), alle creazioni "via via possibili" (arte, diritto), ai sentimenti della vita "via via possibili" (etica, religione), ma solo ora è in grado di vedere se stessa staccarsi dalla vita e "praticare" questa molteplicità. Seguendo l'analisi di Dilthey, quindi, si potrebbe così indicare la differenza tra uno scienziato e un filosofo: solo nel momento in cui il primo è in grado di riflettere sui propri "atti di coscienza" (i *fatti della coscienza*) sarà in grado di connettere a dovere la propria pratica. In ciò si assiste alla specificità della riflessione "filosofica". Si può dire conseguentemente che lo storico, per fare un esempio di scienziato dello spirito, avrà i suoi limiti fino a quando non procederà da una base sicura, la quale può essere data ora solo dallo studio (fondazione) della coscienza nei suoi atti: se da qui non si vuole partire, allora la differenziazione delle scienze (per esempio quella che proporrà Windelband tra "nomotetiche" e "idiografiche") non sarà che un "semplice" abbaglio.<sup>15</sup>

La questione non è qui di metodo, ma di "verità" (per richiamare la famosa opera gadameriana). Non il metodo costituisce l'oggetto, bensì è l'oggetto che costituisce il metodo. Dilthey e Windelband non potevano capirsi; e neanche

13 Cfr. le importanti e fondamentali ricerche: Giuseppe Cacciatore, *Scienza e filosofia in Dilthey*, Scienza e filosofia in Dilthey, v. 1-2, Guida, 1976.

14 «Il secondo libro [della *Einleitung*] ha nella connessione dei miei pensieri un compito, che io all'incirca potrei paragonare alla posizione della *Phänomenologie* di Hegel nel suo sistema». Lettera di Dilthey ad Althoff del 1882, *Nachlass C* 80 fol. 113, riportata da G. Misch in appendice a G.S., V, p. 434.

15 Il discorso di rettorato in cui Windelband argomenta la sua divisione delle scienze è: Wilhelm Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, a cura di Alfredo Marini, Mohr Siebeck, Tübingen 1903; trad. it. *Le scienze naturali e la storia*, Franco Angeli, 2002. La risposta di Dilthey si trova invece nelle prime pagine del suo: Wilhelm Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität*, in *Gesammelte Schriften*, vol. V: *Die Geistige Welt*, a cura di Georg Misch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008 (9), p. 241-316; trad. it. *Contributi allo studio dell'individualità. Sulla psicologia comparativa*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1987, p.447-515.

L' "avalutatività" di Weber sembra essere una risposta soddisfacente per come Dilthey pensa la questione. La sua riflessione indica semmai una svolta "ontologica" e della teoria della conoscenza, la cui *Stimmung* rimanda alla fenomenologia, e ad Heidegger. Dilthey intuisce la necessità di "guardare lucidamente" l'oggetto della conoscenza, partendo non dal "concetto" di oggetto, ma dall'oggetto stesso nel suo darsi, potremmo dire. Husserlianamente, dalle "cose stesse". Nello studio della coscienza, con i suoi "fatti di coscienza"; dallo studio del "dato" [*das Gegebenes*](concetto mutuato dal positivismo), col suo relativo "non-dato",<sup>16</sup> si apre una pista nuova di ricerca, che troverà espressione e analogie nella fenomenologia di Husserl,<sup>17</sup> e ancora nello Heidegger degli anni Venti, e, forse, anche in quello della *Kehre*.<sup>18</sup>

- 16 Siamo debitori di parte della nostra impostazione agli studi su Dilthey di Alfredo Marini, tra i quali cfr.: Alfredo Marini, *Alle origini della filosofia contemporanea. Wilhelm Dilthey: antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione*, Quaderni del Magazzinodifilosofia, FrancoAngeli, 2008.
- 17 Il rapporto tra Husserl e Dilthey è stato finora studiato facendo riferimento in particolar modo all'influsso delle *Logische Untersuchungen* sull'ultimo Dilthey, e, di contro, all'attenzione di Husserl per la *psicologia descrittiva* di Dilthey. Sul carteggio tra Dilthey e Husserl vedi lo studio: Bianca M. D'Ippolito, *Il sogno del filosofo. Su Dilthey e Husserl*, Morano Editore, 1987. Solo ultimamente si affronta il rapporto tra *Weltanschauung* diltheyana e *Lebenswelt* nella *Krisis* husserliana degli anni Trenta, quindi con il tardo Husserl. Cfr. Jean-Luc Petit, «Le tournant diltheyen de la Phénoménologie. Ricoeur et Husserl», in *Paul Ricoeur: un philosophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Labor et fides, Genève 2011.
- 18 Vasta è la bibliografia sul rapporto Dilthey-Heidegger. Segnaliamo qui di seguito alcuni studi fondamentali, che abbiamo preso in esame in questo lavoro: Martin Heidegger, «Wilhelm Dilthey's Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung», in *Dilthey-Jahrbuch*, a cura di Frithjof Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992-1993, p. 142-180; trad. it. *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, a cura di Francesco Donadio, Guida Editori, Napoli 2001; Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* cit.; Theodore Kisiel, «Das Entstehen des Begriffsfeldes >Faktizität< im Frühwerk Heideggers», in *Dilthey-Jahrbuch*, a cura di Frithjof Rodi, 4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986-87, p. 91-120; Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie: Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Verlag und Druck von B.G. Teubner, 1931; Otto Pöggeler, «Il concetto di tempo in Dilthey e Heidegger», in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di Franco Bianco, 2ª ed., Franco Angeli, Milano 1988, p. 214-219; Karl Löwith, «La fine e il superamento della metafisica in Dilthey e in Heidegger», in *Filosofi tedeschi d'oggi*, a cura di Albino Babolin, Il Mulino, Bologna 1967, p. 283-302; Frithjof Rodi, «Die Bedeutung Dilthey's für die Konzeption von *Sein und Zeit*. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträge (1925)», in *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990; trad. it. *L'importanza di Dilthey per la concezione di Essere e tempo. Sulle conferenze di Kassel (1925)*, in «Conoscenza del conosciuto». *Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1996, p. 67-84; Alfredo Marini, «Dilthey e Heidegger: uso metodologico-categoriale e uso ontologico-esistenziale del concetto di tempo», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 387-404; Alfredo Marini, *Husserl, Heidegger, libertà, Europa*, Mimesis, 2002; Alfredo Marini, «Dilthey tra Hegel e Heidegger: storia della filosofia e scienze umane dopo la metafisica e prima di una teoria generale della conoscenza», in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di Franco Bianco, 2ª ed., Franco Angeli, Milano 1988, p. 277-302; Riccardo Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Franco Angeli, Milano 2002; Alessandra Rauti, *Die Bedeutung der Philosophie Dilthey's für den frühen Heidegger*, Universität Hamburg, 1999; Marco Jacobsson, *Heidegger e Dilthey: vita, morte e storia*, Mimesis, 2010.



## 1.3 INDIVIDUO E STORIA: LE BASI DEL PROBLEMA E DELLA RICERCA

Dilthey fu allievo ad Heidelberg dello storico della filosofia Kuno Fischer, a Berlino del filologo classico August Boeckh, lo storico Leopold von Ranke, il geografo Karl Ritter, di Adolf Trendelenburg. Dagli interessi giovanili, tra musica, arte, religione, filosofia, con un occhio particolare nei confronti del Romanticismo tedesco, prende le mosse una serie di studi su Hamann (1859) e su Schleiermacher, che metteranno a capo alla sua dissertazione di dottorato *De principiis ethices Schleiermacheri*, e infine al primo volume della biografia, il *Leben Schleiermacher* (1867-70).<sup>19</sup>

Dopo aver ottenuto l'abilitazione a Berlino, Dilthey diviene professore a Basilea nel 1867, in seguito a Kiel nel 1868, e a Breslau nel 1871, dove stringe amicizia col conte Paul Yorck von Wartenburg. Nel 1882 viene chiamato al posto di Hermann Lotze all'Università di Berlino, dove insegnò fino al 1906. Muore il 1 ottobre 1911 a Siusi (Bolzano). Questi sono i riferimenti della sua vita.

Dal 1864 (*Versuch einer Analyse der moralischen Bewusstseins*) al 1875 (*Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*) Dilthey elabora il suo pensiero. Nell'*Habilitationsschrift* del 1864 dedica un'analisi alla coscienza morale, facendo suo l'insegnamento di Trendelenburg, mostrando dunque il carattere di storicità delle prescrizioni in cui si esprime l'imperativo categorico kantiano, quindi la variabilità del contenuto della morale. Nella prolusione di Basilea (*Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770-1800*) Dilthey pone l'accento da una parte sull'importanza del contributo che la cultura tedesca di fine Settecento (da Lessing a Hegel), ha dato alla comprensione delle manifestazioni storiche del mondo umano; dall'altro fa valere l'esigenza di estendere l'indagine critica alle scienze che studiano la realtà storico-sociale. Col saggio del 1875, invece, Dilthey imposta per la prima volta in termini espliciti il problema della fondazione critica di queste discipline, ossia delle «scienze dello spirito» [*Geisteswissenschaften*].

Nel 1883 viene pubblicata l'opera più completa di questo periodo, quella entro cui si possono trovare le linee di fondo del suo pensiero, e che resterà punto di riferimento per tutto il suo lavoro: la *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. È qui che viene pensata e proposta l'esigenza di una fondazione di una critica della ragion storica. L'uomo e il mondo umano, le cui scienze ora sono andate formandosi nella Germania, dal Settecento in poi, necessitano di un'articolazione entro la quale possano essere tenuti insieme in maniera rigorosa "oggetto" di scienza e "soggetti" di scienza (a partire quindi dalla storia). Al contrario delle *Naturwissenschaften*, le *Geisteswissenschaften* vivono ancora nella frammentazione. Così facendo è caos, disgregazione e insicurezza (metodica, teoretica e di risultati). Manca ad esse una riflessione, una filosofia che possa comprenderle (con-prenderle).

<sup>19</sup> Sulla formazione di Dilthey cfr.: Franco Bianco, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Marzorati Editore, Milano 1971.

Il mondo umano, per Dilthey, ha il suo nucleo elementare, il suo *Grundkörper*, nell'individuo.<sup>20</sup> Esso appare costituito da un complesso di rapporti, di connessioni effettuali [*wirkliche Zusammenhänge*] e di connessioni di scopo [*Zweckzusammenhänge*], da cui sorgono i sistemi di cultura [*die Systemen der Kultur*] e le organizzazioni esterne della società [*die äußere Organisationen der Gesellschaft*]. Le scienze dell'individuo sono la psicologia e l'antropologia; le altre scienze, invece, studiano i sistemi di cultura (arte, religione, filosofia, scienza) e le istituzioni (politiche, economiche, giuridiche) in cui si strutturano i rapporti tra gli uomini.<sup>21</sup>

20 Imprescindibili sono su questo tema le ricerche di Andrea Orsucci. In primo luogo per aver indagato i legami tra biologia e scienze dello spirito nella Germania del XIX secolo in merito al concetto di "individuo". Questa analisi ha preso le mosse proprio da ciò che Dilthey dice: «Dalla teoria cellulare di Schleiden e di Schwann e dai lavori di Baer sulla storia dell'evoluzione, delle indagini di Nägeli, di His, di Haeckel, di Weismann e di altri, risultarono ulteriori momenti per la determinazione della cause fisiche di questa individuazione. Tutto ciò risulta ancora in movimento. [...] come ebbero luogo queste trasposizioni dal territorio delle scienze della natura a quello delle scienze dello spirito, in quali principi vennero date solide fondamenta, quali concetti si mostrarono fruttuosi in questa trasposizione — e infine, in che misura questa trasposizione venne accompagnata da esiti negativi». (GS V, p. 316) In secondo luogo mostrando la situazione della ricerca scientifica in Germania, e della sua strutturazione istituzionale. L'ideale di un sapere "combinatorio" era favorito anche istituzionalmente, incarnandosi nell'unità, dice Orsucci, della *philosophische Fakultät*: «La ricchezza di tali dialoghi [tra scienziati della natura, dello spirito e filosofia Nda], la varietà di scambi assai vivaci e nient'affatto sporadici — zoologi e botanici interessati anche alla filosofia e all'etica, filosofi intenti a mettere a profitto i più recenti indirizzi biologici — scaturisce da un'attitudine "combinatoria" che, in ambiente tedesco, viene attivamente promossa dall'organizzazione stessa degli studi universitari». (p.29) Questo non accadeva, per esempio, in Francia, «che privilegia la formazione professionale» (ibidem), in: Andrea Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Il Mulino, Bologna 1992. Andrea Orsucci, *Tra Helmholtz e Dilthey: filosofia e metodo combinatorio*, Nobilità dello spirito / Nuova serie, Morano Editore, 1992. Da non trascurare è, al contempo, la riflessione politica su "individuo" e "società", che in quegli anni si imponeva urgentemente in tutta Europa. La rivoluzione francese aveva posto con "durezza empirica" la questione. Urgeva una teoria della società che potesse dare strumenti di controllo sulla medesima, o almeno strumenti di comprensione. Questo aspetto "pratico" è fondamentale per capire anche la posizione diltheyana. Non si dimentichi che fin all'inizio della *Einleitung* Dilthey ne fa riferimento: «Le scienze che hanno per oggetto l'effettualità storico-sociale cercano la loro connessione reciproca e la loro giustificazione più assiduamente di quanto sia mai accaduto prima. A spingere in questa direzione sono cause che risiedono nelle singole scienze positive, insieme agli impulsi più potenti che scaturiscono dalle scosse inferte alla società fin dalla Rivoluzione Francese. La conoscenza delle forze che vigono nella società, delle cause che ne hanno suscitato le scosse, delle risorse per un sano progresso che sono reperibili in essa, è divenuta una questione vitale per la nostra civiltà». GS I; *Einleitung*, p. 5 (p. 4). In ambito tedesco la riflessione avrà un suo centro nelle categorie di *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*. Su alcuni aspetti di tale problema, e sul debito che il concetto di *Gemeinschaft* in Germania ha contratto nei confronti di quello britannico e burkeiano di *Partnership*, e sul conservatorismo di entrambi i paesi, vedi: Domenico Losurdo, «Tradizione liberale, *Kulturkritik* e conservatorismo tedesco», in *Filosofia e storia. Studi in onore di Pasquale Salvucci*, a cura di Pasquale Venditti, Quattro Venti, Urbino 1996, p. 367-380. Diltheyano nello spirito è infine il saggio, centrale sull'argomento, del 1887 di Ferdinand Tönnies, di recente apparso anche in traduzione italiana Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005; trad. it. *Comunità e società*, c./di M. Ricciardi; tr./di G. Giordano, Laterza, 2011.

21 «L'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* segna così la data d'inizio, per così dire, del movimento storicistico tedesco». Pietro Rossi (a cura di), *Lo storicismo tedesco*, UTET, 1977, p. 81. Su questa

### 1.3.1 Il *ganzer Mensch*

Nel 1911 Dilthey parla del suo «impulso quasi appassionato della gioventù» in cui era maturato, in questi termini:

Quando incominciai ad interessarmi di filosofia, il monismo idealistico di Hegel era sostituito dal dominio delle scienze della natura. Quando lo spirito scientifico-naturalistico divenne filosofia, come negli enciclopedisti, in Comte e, in Germania, presso i naturalisti filosofi, esso tentò di concepire lo spirito come un rapporto della natura — e così lo mutilò.<sup>22</sup>

Lo studio *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*<sup>23</sup> fu pubblicato per la prima volta nei *Philosophischen Monatsheften*, nel 1875. Inserito successivamente nelle *Gesammelte Schriften* all'interno del V volume, curato da Georg Misch, questo saggio mostra i concetti di fondo che Dilthey in quegli anni andava costruendo, intorno al rapporto tra storia e filosofia, individuo e storia. Di particolare interesse è quindi il contenuto del saggio, che non è ancora un'opera strutturata, bensì un agile articolo programmatico dei problemi che cela la storia di alcune scienze, quelle *Geisteswissenschaften* che saranno "introdotte" con maggior completezza nell'opera del 1883.

Senza le opere di Filmer, Hobbes, Locke, Milton, la nazione inglese, occupata nelle lotte per la libertà, rassomiglierebbe per noi — per usare un'immagine di Bacone sulla posizione della letteratura nei confronti della storia politica — a un gigante cieco.

Poiché i motivi più immediati, più naturali e più potenti nelle nazioni risiedono nella posizione dell'individuo rispetto alla totalità, della quale è una parte che non può essere affatto separata attraverso l'astrazione della psicologia individuale. Tutte le più alte creazioni psichiche sono prodotti storici; lo stesso concetto può essere definito, in realtà, solo attraverso il rapporto della rappresentazione in esso determinata con l'ordine dei concetti nella scienza comprendenti l'intelligenza individuale e il suo lavoro; ma soprattutto i fenomeni essenziali del nostro volere non hanno affatto il loro fondamento nell'individuo. È proprio la storia delle scienze politico-morali a mostrare questo vasto regno spirituale, del quale siamo parte, come contenente un progresso, una gradazione ascendente, poiché essa comprende in sé l'unione tra il progredire dell'intelligenza e la regolamentazione della società.<sup>24</sup>

L'impostazione di Dilthey risultato nei suoi fondamenti già elaborata fin da questo saggio, otto anni prima dell'opera principale, *Einleitung*. Il punto

affermazione non possiamo qui che segnalare innanzitutto la problematicità di considerare l'*Einleitung* come inizio dello storicismo. Come si vedrà, il pensiero di Dilthey difficilmente può essere catalogato entro questa categoria. P. Rossi nella sua citazione è però avveduto nel dire «inizio del movimento storicistico tedesco», ampliando così la categoria a cui si fa riferimento. Se entro il "movimento" volessimo far rientrare il pensiero di critica della ragione in quanto temporale e storica, allora Dilthey con la sua *Einleitung* apre senz'altro a una elaborazione concettuale e critica con la quale si dovrà, da quel momento in poi, fare i conti. Come faranno in Germania Simmel, Husserl, Heidegger, Gadamer, per citare solo alcuni dei momenti filosofici più importanti.

<sup>22</sup> Wilhelm Dilthey, «Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat», in *Gesammelte Schriften*, vol. V: *Die Geistige Welt*, a cura di Georg Misch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008 (9), p. 31-73; trad. it. *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*, a cura di Giuseppe Cacciatore, Morano Editore, Napoli 1975, p. 134 (p. 3).

<sup>23</sup> Ivi.

<sup>24</sup> Ivi, p. 52.

di elaborazione è come sia possibile la storia e la società in quanto prodotto dell'uomo (l'individuo) e al contempo struttura (totalità). E al contempo come sia questo rapporto nei confronti dell'individuo stesso, come "già da sempre" parte di tale connessione. Lo sforzo di Dilthey è quello di dare giustificazione a tale trama di forze operanti (volontà, sentimento, rappresentazioni) che costituiscono un mondo ricco, in movimento, che è quello della società e della storia. Nel complesso dei saperi, le scienze sono preposte allo studio analitico della realtà. Esse, come espressione della *volontà di sapere*, accumulano nel corso della storia potenzialità, finalità, potenza tecnica e specializzazione. La scienza si connota fin dalla sua origine come primigenia risposta al bisogno di sapere; e le forme assunte in tale storia sono molteplici, e profondamente correlate con le altre "pratiche-teoretiche" nate dal modo di porsi nei confronti del mondo da parte dell'uomo (col sentimento - religione; con la volontà - diritto, politica; con l'intelletto - metafisica, filosofia, etica; ma anche scienza naturale). Già dalle pagine del saggio in oggetto il filosofo di Biebrich sottopone a riflessione il rapporto tra filosofia e scienze che studiano i "fatti umani". Se queste ultime sono le operative indagini nei confronti dell'altra metà del *globus intellectualis*<sup>25</sup>, che ne è della filosofia? Qual'è il suo oggetto, il suo metodo, il suo compito? La risposta a queste domande si svilupperà per tutta l'indagine del presente lavoro. Proseguiamo con una prima risposta, quella che Dilthey propone nel 1875, quando conia l'espressione "ricerca storica in una intenzione filosofica":

Sotto questo punto di vista sistematico, l'indagine della evoluzione delle scienze politico-morali si pone come una ricerca storica in una intenzione filosofica, di conseguenza, come una classe determinata di ricerche esatte nell'ambito di una intenzione filosofica. Un tal modo di procedere con i fatti storici è diametralmente opposto a quello storiografico che sottane a una pressione la materia abilmente raggruppata per strappare ad essa la sua quintessenza, o lascia che essa si associ a qualche verità filosofica per ottenere un nuovo prodotto, la filosofia della storia. Ciò è una sorta di nuova alchimia. Il filosofo deve compiere da se stesso le operazioni dello storico sulla materia prima delle vestigia storiche. Egli deve essere al tempo stesso uno storico.<sup>26</sup>

Quali strumenti e quali metodi dunque sono a disposizione dello studioso della *connessione* storica? Dilthey ha già qui elaborato il concetto di connessione, centrale in tutto il suo pensiero. Proprio il luogo dell'individuo nella connessione, e il retroagire della connessione nell'individuo sono la sfida mai compiuta di afferrare la struttura della vita. Per questo Dilthey il problema si pone da un punto di vista fondamentale e filosofico: che cos'è tale connessione (problema ontologico)? È possibile averne conoscenza (problema gnoseologico)? Quale impostazione scientifica sarà dunque necessaria (problema logico-epistemologico)? Quali strumenti (problema della connessione dei saperi, della scientificità della filosofia)?

Sulla scia dello storicismo critico di Humboldt e della sua antropologia filosofica, sviluppando l'ermeneutica di Schleiermacher e l'istorica di Droysen, Dilthey mostra lungo l'intero corso della sua riflessione, come il conoscere

25 GS I; *Einleitung*, p. 7 (p. 5).

26 Dilthey, «Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat» cit., p. 52-53.

storico non costituisca solo una chiave d'accesso privilegiata alla comprensione delle oggettivazioni della vita umana (da cui l'importanza del *Verstehen* come termine medio tra *Erlebnis* e *Ausdruck* negli scritti diltheyani del Novecento) ma apra a una riformulazione filosofica del nesso tra individualità e alterità, io e mondo.<sup>27</sup> È qui possibile sostenere tale lettura di Dilthey dal momento in cui si riconosca, come mostra Cacciatore,<sup>28</sup> come il suo pensiero non sia assimilabile alla *vulgata* generalizzante, che spesso lo ha identificato con le filosofie della storia e del progresso. L'impostazione filosofica è esattamente l'opposto di ogni assolutizzazione (idealistica - positivistica - sociologica) della storia. Ed è l'opposto anche di ogni tipo di utilizzazione finalistica della storia, insomma, è l'opposto «di tutto ciò che si pone come freno alla libera espansione dell'individualità».<sup>29</sup>

La storia teleologica non raggiunge mai la vivente verità dei destini del mondo anche perché l'individuo non può trovare il proprio vertice che all'interno dell'arco della sua esistenza fuggevole, mentre la storia teleologica non può affatto riporre il fine ultimo degli avvenimenti in qualcosa di vivo, ma lo ricerca in situazioni in qualche modo morte e nel concetto di un tutto ideale.<sup>30</sup>

È allo storicismo critico di Humboldt quindi che è bene guardare per rintracciare i debiti dell'impostazione diltheyana della storia. L'individualità è nel Dilthey della *Einleitung* è quella concreta che si dà nella storia e nella società: «l'uomo come fatto anteriore alla storia e alla società è una finzione della spiegazione genetica; l'uomo oggetto di una sana scienza analitica è l'individuo come componente della società».<sup>31</sup> La filosofia delle scienze dello spirito è un'istanza di definizione degli umani saperi, proprio laddove, nella seconda metà dell'Ottocento, si assiste a imponenti elementi di trasformazione della società europea. Il nesso individuo-storicità costituisce la pietra angolare su cui ricostruire l'unità filosofica dei saperi degli «umani affari».

Questo individuo è incardinato sulla teoria dell'*Erlebnis*, e sulla convinzione che le *Lebenseinheiten* (le unità di vita) costituiscano i «dati» della società e della storia. Unità di vita e vissuto sono la base di ricostruzione del mondo storico, che è ora il mondo della coscienza storica, il mondo spirituale della seconda metà dell'Ottocento. Assumere questo compito, rifondare i saperi di «quest'altra metà del *globus intellectualis*», è la missione di Dilthey.

Il compito può così essere formulato: condurre una critica della ragione, che ora è *storica*, e al contempo, fare una critica *storica* della ragione; tutto ciò nell'intento di superare, come è richiesto dai tempi, i limiti formalistici e universalistici del criticismo kantiano, della logica della storia hegeliana, delle ipotesi della psicologia costruttivistica, delle teorie scientifiche delle scienze della natura applicate all'uomo razionale. Forme e contenuti dell'individualità

<sup>27</sup> Cfr. Cacciatore, *L'etica dello storicismo* cit., p. 99.

<sup>28</sup> Ivi.

<sup>29</sup> Ivi, p. 99.

<sup>30</sup> Wilhelm Von Humboldt, in *Werke*, vol. I: *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers* (1821), a cura di A. Flinter e K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980; trad. it. *Il compito dello storico*, a cura di Fulvio Tessitore, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1980, p. 130 (p. 596).

<sup>31</sup> GS I; *Einleitung*, p. 59-60 (p. 31-32).

non si limitano in Dilthey quindi alla dimensione concettuale. Psicologia e antropologia devono assumere il compito di affrontare un soggetto completo, un uomo intero, il *ganzer Mensch*. Per far ciò esse stesse devono adeguare il loro sguardo, tramite fondazione filosofica, per non far di quest'uomo un "soggetto mutilato":

Nelle vene del soggetto conoscente che Locke, Hume e Kant costruirono non scorre sangue vero, ma la linfa annacquata della ragione come pura attività di pensiero. La frequentazione storica come quella psicologica dell'uomo intero mi condusse però a mettere quest'ultimo, nella molteplicità delle sue forze, quest'essenza volente, senziente e rappresentante, anche alla base della spiegazione della conoscenza e dei suoi concetti (come mondo esterno, tempo, sostanza, causa), sebbene la conoscenza sembri subito tessere questi suoi concetti solo dal materiale del percepire, rappresentare e pensare.<sup>32</sup>

Con ciò Dilthey ha in mente un vero e proprio "ampliamento" della stessa "ragione": è questo il compito di una filosofia che si fonda nell'uomo nella sua interezza, e che ha per fine la comprensione di tale uomo e del mondo ad esso correlato (mondo umano-storico-sociale; mondo delle pratiche scientifiche naturali; mondo religioso dell'esperienza religiosa etc.). Per far ciò, lo si legge chiaramente nella citazione precedente, sono due le strade "nuove", che chiamano al superamento di Kant e di Hegel in un sol movimento: la psicologia (antropologia) e la storia. Questi sono i due *ampliamenti* [*Erweiterungen*] che fanno crollare i limiti del puro pensiero per far spazio alla molteplicità delle forze dell'uomo. Assumere tale molteplicità è il compito di una ragione nuova, che si fonda sull'esperienza anch'essa intera dell'uomo, l'esperienza del pensiero, del volere, e del sentimento. È dunque uno sguardo filosofico nuovo, poiché si pone come psicologico e storico; è una frequentazione, come la definisce Dilthey. Un vero e proprio tenersi occupati con questa pratica filosofica, una pratica nuova, resa possibile certamente dalle scienze dello spirito, dalla filologia, dalla storia, dalla letteratura. Dal depositarsi dell'umana storia, negli scritti e nei monumenti. Certo è ora la coscienza storica che dischiude un intero ambito di esperienza possibile. Questa nuova chiave d'accesso all'uomo disvela al contempo un soggetto nuovo, la cui essenza è molteplice. È un'essenza *wollend - fühlend - vorstellend*. Fin da queste battute è possibile sostenere una proposta di lettura di Dilthey. Il soggetto che Dilthey trova fin dalla sua opera maggiore è tutto tranne che "irrazionale". Si profila semmai l'arduo compito di riformare la razionalità, ampliandola, inglobando ciò che fin qui, dalla tradizionale metafisica, è considerato *irrazionale*: il sentimento e la volontà.

Dilthey riporta tali aspetti ad un'unità vivente, che l'uomo via via è, senza la quale affronteremmo un uomo mutilato, non completo, non intero. Ogni parte di ricerca sull'essenza molteplice dell'uomo è di conseguenza un frammento importante della natura umana: la questione è cercarne «la connessione» [*Zusammenhang*]. Senza connessione reciproca ogni aspetto, preso di per sé, non può che essere parte mutilata dell'intero. Dilthey, al contrario, dimostra in ciò, come detto, il contrario di un irrazionalismo relativistico. Esattamente il

32 GS I; *Einleitung*, p. LXI (p. XVIII).

contrario: qui Dilthey ha in mente uno sforzo filosofico proteso all'assunzione di tutto il molteplice in nome di una sintesi complessa, una sintesi d'esperienza, una filosofia che non muti nell'astrazione, nell'idealismo, ma che faccia dell'esperienza il suo *humus*. Una filosofia dell'uomo completo, dell'esperienza storica, della connessione della totalità della vita.

Nelle scienze dello spirito tali soggetti sono unità reali [*sind reale*], date come fatti nell'esperienza interna. [...] le unità che operano l'una sull'altra nell'intero meravigliosamente intricato della storia e della società sono individui, degli interi psico-fisici, ciascuno dei quali è distinto dall'altro, ciascuno dei quali è un mondo. Il mondo non è anzi in nessun altro luogo se non appunto nella rappresentazione di un simile individuo.<sup>33</sup>

Questo il metodo che ora si pone Dilthey per far fronte a questa inedita situazione del pensiero, dello spirito, della filosofia, della storia: affrontare l'uomo che ora, solo ora, si palesa come un intero di pensiero, sentimento e volontà. Solo ora, con i risultati delle scienze della natura e delle scienze dello spirito, della filosofia e della storia, si mostra un soggetto più articolato, complesso, non identico a sé in un progetto antropologico astratto. Non sempre identico a sé, ma relativizzato nel proprio mondo di vita. Individuo e totalità: ora la totalità si fa storica (momento universale, generale) e psicologia (*Individuum est ineffabile*—particolarità massima, concretezza, organismo, individuo, persona).

La sua rassegna degli storiografi Möser, Niebuhr, Schlosser, Gervinus, Dahlmann, Scherer, non ha solo un'intenzione storica o celebrativa (commemorativa), ma intende vagliare la impostazioni e gli strumenti da essi elaborati (l'analogia di Gervinus, l'impegno politico di Dahlmann, il moralismo di Schlosser, ecc.). Cerca suggerimenti metodologici e teorici anche nei poeti e nelle loro riflessioni (Schiller, Goethe e altri) convinto com'è, che nell'oggetto stesso deve essere radicato il metodo, sebbene per lui si tratti sempre anche di comprendere gli altri meglio, o diversamente, da come essi stessi si comprendessero.<sup>34</sup>

Storia da una parte, antropologia e psicologia dall'altra. I due lati dell'unica connessione, che ora è posta a base della costruzione del mondo umano, del mondo storico. La frequentazione storica come quella psicologica mostrano un'essenza, quella umana, non afferrabile con un metodo "unico". Aristotelicamente Dilthey concepisce la ricerca di fronte all'esperienza come una molteplicità di metodi che tra loro interagiscono, tra loro costruiscono, ognuno col proprio contributo, un pezzetto di quell'unità, quell'interezza, che l'esperienza stessa mostra e vive come connessione.

Le componenti più importanti della nostra immagine e della nostra conoscenza dell'effettualità, come appunto l'unità personale di vita, il mondo esterno, gli individui fuori di noi, la loro vita nel tempo e la loro influenza reciproca, si possono spiegare tutti a partire da questa intera natura dell'uomo, il cui reale processo di vita ha nel volere, nel sentire, nel rappresentare solo i suoi diversi lati. Non è l'assunzione di un rigido apriori della nostra facoltà di conoscenza, ma solamente una storia dello sviluppo che prenda avvio dalla totalità della nostra essenza, a poter rispondere alle questioni che abbiamo da rivolgere alla filosofia.<sup>35</sup>

33 GS I; *Einleitung*, p. 55 (p. 29).

34 Marini, *Materiali per Dilthey. Idee su una psicologia descrittiva e analitica* cit., p. 14.

35 GS I; *Einleitung*, p. LXI (p. XVIII).

L'uomo nella sua interezza, volente, senziente e rappresentante, e non più solo ed esclusivamente rappresentate, è un uomo intero [*ganz*]. A tale interezza d'essenza corrisponde, di conseguenza, l'interezza dell'esperienza. Anche l'esperienza [*Erfahrung*] avanza la pretesa ora di essere assunta in tutta la sua molteplicità, nella sua interezza. Volontà, sentimento e intelletto — «si amplia così l'orizzonte dell'esperienza che anzitutto sembrava darci notizia solo dei nostri stati interiori; con la nostra unità di vita [*Lebenseinheit*] ci è dato nel contempo un mondo esterno, sono sottomano altre unità di vita».<sup>36</sup>

Dilthey vuole rifondare, a partire da queste premesse, le scienze umane, ovvero la conoscenza della società, della storia. Una fondazione unitaria del sapere, che assume come propria base, al contempo, le premesse storiche e psicologiche dell'interezza dell'esperienza, dell'interezza dell'essenza dell'uomo. Così facendo non siamo più di fronte al compito di una fondazione epistemologica, metodologica, delle scienze dello spirito. Non siamo di fronte a una questione di metodo. Siamo di fronte alla questione di una nuova figura individuo-totalità, da assumere in tutta la sua inedita versione. Una versione che, ed è qui il compito infinito, ristruttura il soggetto stesso nel suo fondare. Poiché anche chi scrive la fondazione delle scienze dello spirito si pone ora come soggetto senziente, volente, rappresentante; un soggetto storico, che ha una storia, si inserisce in una storia; un soggetto che non si conosce se non alla fine della ricerca psicologica e storica, che egli per primo pone. È questo il continuo rimando, qui visto solo al suo albore, tra individuo e totalità, filosofia e filosofare.

Un nuovo soggetto (il *ganzer Mensch*), un nuovo metodo (molteplice), una nuova esperienza (non solo *vorstellend* ma anche *fühlend-wollend*). Tutto ciò può essere sussunto sotto la categoria di *Erweiterung* che in Dilthey si profila fin da subito come centrale.

Questo compito della psicologia e dell'antropologia include però in sé un ampliamento [*eine Erweiterung*] della loro estensione.<sup>37</sup>

Le forme e i contenuti dell'individualità non possono essere esauriti dalla sola dimensione concettuale. La crescente complessità e le stesse modalità storiche con cui l'individuo si presenta nell'età della modernità hanno bisogno di nuovi e più adeguati strumenti analitici: antropologia, psicologia e storica. «L'arduo problema che la psicologia ha da risolvere è la conoscenza analitica delle proprietà generali di quest'uomo. Così intese, antropologia e psicologia sono la base di ogni conoscenza della vita storica e di tutte le norme che guidano e portano avanti la società».<sup>38</sup>

L'*Erweiterung* è anche "biologica".<sup>39</sup> Il momento biologico, Dilthey ha qui in mente le ricerche di fisiologia di Fechner, diviene fondamentale nell'indagine dei modi attraverso cui il pensiero si affaccia nel processo vitale. Il pensiero

<sup>36</sup> GS I; *Einleitung*, p. LXIII (p. XIX).

<sup>37</sup> GS I; *Einleitung*, p. 61 (p. 32).

<sup>38</sup> GS I; *Einleitung*, p. 61 (p. 32).

<sup>39</sup> Cfr. su questo tema: Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco* cit.



nasce dalla vita, da quella vita che è fenomeno animale-umano. «Il pensiero compare nella vita»: prendere questo sul serio significa dirigere lo studio anche approfondendo il «punto di vista biologico», per superare i limiti dell'«intellettualismo unilaterale» della fondazione psicologica.<sup>40</sup>

Il concetto di individualità in tale maniera non può più restringersi entro i confini della sfera cognitiva, rappresentativa, cogitativa, se non costringendo il *cogito* ad ampliarsi fino al raggiungimento di una *ratio* che comprenda anche volontà e sentimento, una *ratio storica*. La ragione che fa storia di sé e si autocomprende come storica. Una storia della ragione che mostri la sua essenza. Da qui la necessità di una storia, una storica; una antropologia e una psicologia che guardino negli occhi, per usare un'espressione quotidiana, l'individuo e lo esponano alla descrizione del suo manifestarsi fattuale, ovvero, concreto, volente, senziente, rappresentante — vivo.

L'individualità è ricondotta da Dilthey a base dello sguardo filosofico, facendole perdere la sopravvalutazione idealistica che conosce con l'idealismo e il romanticismo. L'individualità è riportata nell'ambito di una scienza dell'individualità, una scienza di tutto ciò che forma il materiale della storia e dell'esperienza di vita. Da una parte quindi si avrà una scienza impegnata sull'individuo, una scienza psicologica e antropologica, che faccia i conti con la mutevolezza degli *Erlebnisse*; dall'altra, come detto, la storia, in special guisa l'emergere della coscienza storica porterà come conseguenza necessaria l'assumere tale individuo nel contesto del suo sviluppo culturale e storico. Storia, psicologia, biologia, fisiologia qui si tengono insieme, nell'unica ricerca intenzionata filosoficamente, una storia «con intenzione filosofica».

### 1.3.2 Connessioni e struttura

La ricostruzione della storia della metafisica del secondo libro della *Einleitung*, è la storia del suo «dominio e decadenza».<sup>41</sup> L'oggetto dell'opera nel suo insieme è quel mondo umano (costruito e in costruzione), l'effettualità storico-sociale [*die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit*] «nella connessione [*Zusammenhang*] in cui essa si costruisce [*sich aufbaut*] da unità individuali all'interno dell'articolazione naturale del genere umano, così come le scienze di questa effettualità [*Wirklichkeit*], vale a dire le scienze dello spirito, nella separazione e nelle relazioni interne in cui sono nate dal dibattersi del conoscere [*des Erkennens*] con questa effettualità: ciò affinché chi si addentra in questa introduzione scorga dinanzi a tutti l'oggetto stesso nella sua realtà [*das Objekt selber in seiner Realität*]».<sup>42</sup> Il «dibattersi del conoscere» costituisce qui quel rapporto di lotta, articolazione, rimandi e influssi che fa della storia il terreno dell'emergere di quella particolare figura di del sapere, che è la metafisica. Affianco ad essa, la scienza della natura, il diritto, l'esperienza religiosa e il rappresentare mitico: Dilthey retrocede in questo mondo umano, storico e sociale, l'apparire di tali configurazioni di senso, volontà e sentimento. Se il

<sup>40</sup> GS XIX; *FSS Leben und Erkennen*, p. 305 e ss. (p. 355 e ss.)

<sup>41</sup> GS I; *Einleitung*, p. 239 (p. 122).

<sup>42</sup> GS I; *Einleitung*, p. 241 (p. 123).

momento fondativo è l'individuo (ma non nel senso atomistico<sup>43</sup>), tale effettualità è "storica" fin tanto e in quanto "sociale" (co-azione degli individui, articolazione di volontà, rappresentazioni e sentimenti, quindi di scopi, valori e ideali), e "sociale" solo e in quanto "storica". Per tutta la *Einleitung* i termini *geschichtlich* e *gesellschaftlich* si tengono stretti, separati solo da quel trattino che li co-implica vicendevolmente (*geschichtlich — gesellschaftlich*). Un trattino a segno della "struttura originaria" (*Struktur e Zusammenhang*) che si tiene insieme e si distingue (la vita, che è struttura strutturata; connessione di connessioni).

Il mondo effettuale storico-sociale è ciò in cui l'individuo non può che trovarsi (*dejezione* e *Befindlichkeit* per dirla con Heidegger); in quanto sociale è storico, in quanto storico è sociale. Questo poiché le forze dello psichico, le unità psicofisiche di vita [*psycho-physische Lebenseinheiten*], che costituiscono i soggetti di tale connessione, non sono altro che esse stesse la medesima realtà vitale; essi stessi sono vita che si struttura, rappresentazione-volontà-sentimento (da qui il concetto di *Gemeinsamkeit* e *Gemeinschaft*<sup>44</sup>). Rappresentazione di ideali, volontà che pone scopi, sentimento che distingue valori e che sente la vita (il sentimento della vita - *das Gefühl des Lebens*<sup>45</sup>). L'individuo, se è *individuum*, indivisibile, è altresì al contempo strutturata connessione di vita, molteplice e non monadologica. «Il singolo è un punto d'intersezione [*Kreuzungspunkt*] di una pluralità di sistemi che si specializzano sempre più finemente nel decorso della cultura nel suo progredire. Anzi, lo stesso atto vitale di un individuo può mostrare questa multilateralità. Quando uno studioso stende un'opera, questo processo può formare un membro nel collegamento di verità che costituiscono la scienza; nel contempo lo stesso processo è il membro più importante del processo economico che si compie nell'approntamento e nella vendita delle copie; lo stesso processo ha inoltre, come adempimento di un contratto, un

43 «Gli individui non stanno di fronte alla potenza di Stato come atomi isolati, ma come una connessione». GS I; *Einleitung*, p. 165 (p.84).

44 «Il mondo storico-umano che sulla base di uniformità [*Gemeinsamkeit*], per quell'enigma che è l'individuazione, si espande come un tronco in diversi rami, è l'oggetto centrale della arti espositive, e cioè la plastica, la pittura e la poesia narrativa e drammatica». Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität* cit., p. 476 (p. 273). Questa categoria tornerà centrale nelle ultime opere di Dilthey, e assumerà importanza crescente nel contesto dell'ermeneutica: «La comunanza delle unità viventi è il punto di partenza di tutte le relazioni tra particolare e universale nelle scienze dello spirito. [...] Essa costituisce il presupposto della comprensione. [...] Ogni manifestazione particolare della vita rappresenta, nell'ambito dello spirito oggettivo, un elemento comune. Ogni parola, ogni proposizione, ogni gesto e ogni formula di cortesia, ogni opera d'arte e ogni impresa storica sono comprensibili solamente in quanto un rapporto di comunanza unisce chi in essi si esprime con il soggetto comprendente; l'individuo vive, pensa e agisce di continuo in una sfera di comunanza, e solo in questa comprende». Wilhelm Dilthey, «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», in *Gesammelte Schriften*, vol. VII: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, a cura di Bernhard Groethuysen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1927, p. 77-188; trad. it. *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Scritti filosofici (1905-1911)*, a cura di Pietro Rossi, UTET, Torino 2004, p.155-286 (cit. come GS VII, *Der Aufbau*), p. 234; p. 240. Sullo sviluppo di questo tema per l'ermeneutica vedi: Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968; trad. it. *Conoscenza e interesse*, tr. a cura di Gian Enrico Rusconi, Laterza, Bari-Roma 1970, p. 156 e ss.

45 GS I; *Einleitung*, p. 785 (p. 395).

aspetto giuridico, e può essere una componente delle funzioni professionali dello studioso così come sono subordinate al contesto amministrativo. Lo scrivere ogni singola lettera di quest'opera è così una componente di tutti questi sistemi». <sup>46</sup>

Il singolo, l'individuo, è punto d'intersezione di connessioni, molteplicità d'aspetti che coesistono e agiscono sullo stesso. Solo lo sguardo che sa vedere la connessione può fondare scientificamente il sapere al riguardo, la scienza delle scienze dello spirito. Una scienza che sappia essere empirica, ovvero che parta dallo stato di fatto, dai fatti storici e quindi dai fatti della coscienza, e non da astrazioni. La scienza della natura i cui metodi sono mutuati da quelle dello spirito procedono per ipotesi e astrazioni. Così facendo non si fa altro che frammentare, e porre i sistemi semplicemente l'uno accanto all'altro, come atomi disconnessi sotto la lente, inconsapevole di sé, di un microscopio. Tali sistemi, al contrario, sono "intessuti" nell'effettualità storico-sociale. Il singolo vi è dentro fin dalla nascita, se li trova di fronte come un'oggettualità che c'era prima di lui, permane dopo di lui e su di lui opera con i suoi dispositivi [*mit ihren Veranstaltungen*]. <sup>47</sup> Economia, religione, ma anche la stessa scienza e la "quotidianità della vita" <sup>48</sup> stanno di fronte a noi come una "oggettività" di

<sup>46</sup> GS I; *Einleitung*, p. 99 (p. 51).

<sup>47</sup> GS I; *Einleitung*, p. 99 (p. 51).

<sup>48</sup> Il concetto del "quotidiano" (*das Alltägliche*) lo si trova fin dalla *Einleitung*. Lo storiografo «senza saperlo, senza volerlo» compie costantemente astrazioni. Il suo occhio rimane concentrato su ciò che permane negli stati di fatto, su ciò che torna in tutte le apparizioni storiche, perdendo così però, allo stesso tempo e in maniera inconsapevole, di "fresca ricettività". La dedizione [*Hingebung*] dello storico, ciononostante, rende il suo "interno" [*das Innere*] congeniale al rispecchiamento dell'universo storico. Il confronto con i fatti storici non riguarda quindi solo la rappresentazione, ma richiede "co-sensazione" [*Mitempfindung*]. Di fronte a tutto ciò che è umano interviene la partecipazione totale dell'animo, che "sente" dalla vita, e riconosce la vita stessa.

L'unico, il singolare, dunque non sono un mezzo per arrivare a comprendere leggi (come nelle scienze della natura), ma "un fine in sé". Il singolare, allo stesso tempo, si dà per lo più nel "quotidiano", e non solo nello "straordinario". Come dice Dilthey: «Ci fu bisogno dei moventi filantropici del XVIII secolo per rendere di nuovo ben visibili, accanto allo straordinario, alle azioni dei sovrani e alle sorti degli Stati, il quotidiano [corsivo nostro]» GS I; *Einleitung*, p. 179 (p. 91). La categoria di "quotidiano" emerge nel momento in cui lo sguardo dello storiografo deve ora, per apprendere l'umanità, fare i conti con l'apprensione del singolo e dell'individuo. Tale categoria sarà fondamentale per l'ermeneutica in Dilthey, si ripresenterà nelle sue ultime opere, quando abbozzerà ad una teoria del "comprendere" [*Verstehen*], articolandolo in forme "elementari" (interpretazione pragmatica) e forme "superiori" (interpretazione storica): «Si fa così valere una distinzione importante, sulla quale poggia il significato più alto a cui può sollevarsi l'espressione dell'*Erlebnis* nelle scienze dello spirito. Ciò che deriva dalla vita quotidiana, sta sotto la potenza dei suoi interessi. [...] Il comprendere cresce innanzitutto dalla vita pratica. Qui le persone sono legate in un contatto reciproco. Debbono rendersi intelligibili l'un l'altra. Uno deve sapere quello che l'altro vuole. Così sorgono le forme elementari del comprendere: esse sono simili a lettere la cui composizione rende possibile le sue forme superiori». Wilhelm Dilthey, «Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», in *Gesammelte Schriften*, vol. VII: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, a cura di Bernhard Groethuysen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1927, p. 189-291; trad. it. *Progetto di continuazione per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito. Abbozzi di una critica della ragion storica*, in *Scritti filosofici (1905-1911)*, a cura di Pietro Rossi, UTET, Torino 2004, p. 287-401 (cit. come GS VII, *Plan der Fortsetzung*), p. 305-306.

Accenniamo alla similitudine con l'impostazione dell'analitica esistenziale di Heidegger, proprio

questo tipo.

La stessa persona indivisa è nel contempo membro di una famiglia, direttore di un'impresa, membro del comune, cittadino di uno Stato, è in un'associazione ecclesiastica e magari socio di un circolo su base di reciprocità, di un circolo politico.<sup>49</sup>

Aggiunge al contempo poco dopo:

Ma anche se un uomo appartenesse solo a un'associazione, in essa non vi entra certo la sua intera essenza. Se si pensa alle più antiche associazioni famigliari, si ha così dinanzi a sé il corpo sociale elementare, la forma più concertata di unità di volontà [*Willenseinheiten*] che sia pensabile tra gli uomini. Eppure anche in essa la riunione di volontà è solo relativa; gli individui di cui essa si compone non vengono assorbiti interamente da essa come la loro unità.<sup>50</sup>

Sarebbe una follia credere che l'individuo si possa ritrovare pienamente nella società, o nella struttura orientata di volontà [*Zweckzusammenhang*], qualsiasi essa sia. Così come nell'espressione [*Ausdruck*] ci sarà qualcosa di più di quanto l'*Erlebnis* possa sapere.<sup>51</sup> La trama, appare chiaro, non è totalmente perspicua allo sguardo. La vita rimane enigmatica, e il pensiero, funzione della vita, non può mai risalire oltre la vita stessa. E l'individuo, infine, è ineffabile. Entro tale quadro si colloca la dedizione dello storico, del filosofo, dello scienziato. Lungi dall'abbandonarsi a un gretto irrazionalismo, Dilthey affronta sempre da capo la fondazione che dia sicurezza alla conoscenza del mondo umano.

Scrivere una storia della "coscienza", nel II libro dell'*Einleitung*, assume un doppio significato. Storia della coscienza come genealogia delle strutture che si sviluppano nel tempo, di struttura in struttura. E storia della coscienza che analizza se stessa, e si vede nella storia a partire dalla sua nuova consapevolezza. Non potrà più essere una semplice storia progressivo-evoluzionistica; sarà la storia della coscienza che sta al contempo lavorando sull'analisi di sé e delle proprie strutture. Da una parte quindi una coscienza al lavoro sull'oggetto storia; dall'altra una coscienza che cerca di fondare in sé, nel proprio accorgersi, la base di quei fatti di coscienza che nella storia trovano la loro collocazione, la loro evidenza fattuale, tradizionale, quotidiana e etica. Come tenere insieme i due momenti? Come poter distinguere i momenti della riflessione del filosofo su di sé, dal lavoro di psicologia descrittiva che sta alla base del lavoro storico; dal momento di scrittura e descrizione di fatti storici puramente osservabili, riscontrabili? Come poter capire, insomma, il gesto stesso di una storia della

nel concetto di "quotidianità" [*Alltäglichkeit*] e "medietà" [*Durchschnittigkeit*]: «Il modo d'accesso e di spiegazione deve piuttosto essere scelto in maniera che questo ente possa mostrarsi in se stesso a partire da se stesso. E precisamente esso dovrà mostrare l'ente così come esso è *a tutta prima e per lo più* [*zunächst und zumeist*], nella sua *quotidianità media* [*in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit*]». Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 19. A. Niemeyer, Tübingen set. 2006; trad. it. *Essere e tempo*, a cura di Alfio Marini, Mondadori, Milano 2006, p. 63 (p. 16-17).

<sup>49</sup> GS I; *Einleitung*, p. 127 (p. 65).

<sup>50</sup> GS I; *Einleitung*, p. 161 (p. 82).

<sup>51</sup> «L'espressione può infatti contenere, della connessione psichica [*die psychische Zusammenhang*], più di quanto possa scorgere qualsiasi introspezione: essa lo fa emergere da profondità che la coscienza non può illuminare». GS VII, *Plan der Fortsetzung*, p. 305.

metafisica per come la costruisce Dilthey (storia intellettuale, storia delle idee, storia della scienza, storia del sapere, storia della volontà)? Da una parte è ora il momento della coscienza che sapendo se stessa, riflettendo su sé, non può che scoprirsi nell'analisi stessa. Non può più prescindere dall'analisi di sé. Dall'analisi della coscienza morale appariranno i rapporti tra valori e scopi (volontà e sentimento); dall'analisi della coscienza si constaterà il ruolo di sentimento e volontà nel conoscere; dall'analisi della coscienza storica sorgerà il motivo di scavare entro la storia della coscienza medesima.

È Dilthey stesso a spiegarlo. Preso dalla sua opera sulla vita di Schleiermacher, «questo compito, che è fondato nei bisogni della vita pratica, s'incontra con un problema che è posto dallo stato della pura teoria». dal lavoro di presentazione della biografia, col daffare imponente di lettere, epistolari, opere, libri, documenti di ogni sorta; testimonianze e carteggi; si manifestò da sé il problema:

Questa ricerca appare prima che io abbia saldato un vecchio debito attraverso il completamento della biografia di Schleiermacher. Dopo la conclusione dei lavori preliminari per la seconda metà di quest'ultima, durante l'elaborazione emerse il fatto che la presentazione e la critica del sistema di Schleiermacher presupponessero ovunque discussioni sulle questioni ultime della filosofia.<sup>52</sup>

Il lavoro stesso del pensiero mette in evidenza l'esigenza oramai impellente di fondazione, di discussione delle questioni ultime della filosofia stessa. Emerge qui senza ombre l'enigma della scrittura della vita, della bio-grafia. Cosa mette in luce lo scrivere della vita di un individuo? Cosa comporta lo studio e l'ampliamento del proprio Sé nel comprendere l'unità di vita che dai reperti si manifesta? Che tipo di "fatto" è la manifestazione di vita, e cosa comporta il rapporto tra la propria struttura e questo "dato"? E infine, come poter procedere all'esposizione più ardua, quella del sistema di Schleiermacher, ovvero del suo pensiero? Su quali basi è possibile rintracciare connessioni tra pensiero (il sistema di Schleiermacher) e la vita (il *milieu*, la formazione, la crescita di Schleiermacher)? Questo nesso andava chiarito, o almeno posto come problema.

Il problema è quello indicato da Goethe in una lettera a Lavater, nell'ottobre del 1780, che Dilthey riporta all'inizio del primo libro della *Leben Schleiermachers: Individuum est ineffabile*. Nella prefazione dell'opera, peraltro dedicata a Trendelenburg, Dilthey stesso argomenta:

Nella relazione del singolo con la totalità, nella quale si sviluppa e sulla quale retroagisce, infatti, sta il punto chiave della biografia come della vita stessa; in modo particolare, però, la biografia di un pensatore o di un artista deve risolvere la grande questione storica di come elementi culturali del tutto sconnessi, costituiti da condizioni generali, premesse sociali e morali, influssi dei predecessori e dei contemporanei, vengano trasformati nel laboratorio dello spirito individuale e siano formati in un tutto originale, che a sua volta interviene creativamente nella vita della comunità.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> GS I; *Einleitung*, p. LXV (p. XX).

<sup>53</sup> Wilhelm Dilthey, «Leben Schleiermachers», in *Gesammelte Werke*, vol. XIII, 1: *Leben Schleiermachers*, a cura di M. Redeker, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970; trad. it. *La vita di Schleiermacher*, 1, a cura di Francesca D'Alberto, Liguori Editore, Napoli 2008, p. 39.

#### 1.4 PARENTESI ESTETICA: PERCHÉ I POETI?

##### 1.4.1 Esperimenti della vita, possibilità di connessione psichica

Al di sopra di questa esistenza di uomini mortali sulla nostra terra è come se si dispiegasse il cielo della fantasia: qui riposano o si muovono figure immortali: Prometeo, Antigone, Don Quijote, Amleto, Faust: e anche Sancho Panza, Falstaff, il Malato immaginario, persino Mr. Pickwick sono tra loro. Noi viviamo con loro come con uomini reali, li amiamo, li temiamo, li deridiamo, mai ne possiamo fare a meno. un sintomo di tipo straordinariamente raro, questa immaginazione, che permette di creare un uomo di tal specie, che sopravvive a noi tutti, che ci sovrasta ed è immortale.<sup>54</sup>

Il poeta, attraverso la sua immaginazione, vive stati simili a quelli dell'allucinazione. La realtà effettiva si presenta quindi come molteplice nel suo darsi: per il poeta le figure e le situazioni che immagina hanno ai suoi occhi l'evidenza sensibile delle percezioni. Sono evidenti, quindi "reali". La sua realtà ingloba ora le creazioni dell'immaginazione e lo sviluppo stesso delle forme immaginative, «egli vive con i frutti della sua immaginazione come con persone reali, e sente i loro dolori come dolori effettivi».<sup>55</sup>

Più precisamente, questa connessione include le nostre rappresentazioni, le determinazioni di valore date nei nostri sentimenti e gli scopi che sorgono nella nostra volontà. Essa non è costituita solo dai contenuti, ma anche dai loro collegamenti, che vengono esperiti, vissuti, come rapporti di rappresentazioni, come misurazioni di valori, come ordinamento degli scopi, e quindi ordinati entro la connessione della vita psichica. Una struttura articola in ciascuno di noi questo intero: dal mondo esterno il gioco degli stimoli suscita sensazione, percezione, rappresentazioni; nella molteplicità dei sentimenti viene poi esperito il valore di questi mutamenti per la vita propria; e gli impulsi e gli atti volitivi provocati dai sentimenti retroagiscono poi di nuovo verso l'esterno. Questa costante effettualità reciproca tra la nostra vita propria e il *milieu* in cui essa respira, soffre e agisce: questa è la nostra vita. Essa viene posseduta ed è efficace, e tuttavia non è consaputa. Le sue componenti non sono rappresentate chiaramente, né separate distintamente; i loro collegamenti non sono messi in rilievo in modo distinguibile; e tuttavia le rappresentazioni e gli stati che si trovano nella coscienza sono orientati verso questa connessione, sono limitati, determinati e giustificati in base ad essa. In modo tanto oscuro quanto noi la possediamo, essa regola e domina passioni e impressioni.<sup>56</sup>

La realtà acquisita «conserva il saldo rapporto con l'insieme della conoscenza acquisita della realtà effettuale».

Nella vita reale si alternano senza pace brama e godimento; la fortuna è solo un effimero sguardo argentato; invece le grandi opere d'arte respirano una quiete che le sottrae al tempo, perché esse sempre di nuovo riempiono di totale appagamento lo spettatore che si volge ad esse.[...]

L'arte è un gioco. Sia il poeta che il bambino che gioca credono il bambino alla vita dei suoi pupazzi e dei suoi animali, il poeta alla realtà effettuale delle sue figure. Ed entrambi tuttavia non ci credono.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Wilhelm Dilthey, «Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn», in *Gesammelte Schriften*, vol. VI: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. 2. Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, a cura di Georg Misch, Teubner, 1924, p. 90-102; trad. it. *Immaginazione poetica e follia*, in *Estetica e poetica. Materiali editi e inediti (1896-1909)*, a cura di Giovanni Matteucci, Franco Angeli, Milano 2005, p.66-79 (cit. come GS VI, *Einbildungskraft*), p.92-93 (p. 69).

<sup>55</sup> GS VI, *Einbildungskraft*, p.93 (p. 69).

<sup>56</sup> GS VI, *Einbildungskraft*, p.94-95 (p. 71).

<sup>57</sup> GS VI, *Einbildungskraft*.

Il nesso essenziale tra connessione acquisita come elemento di regolazione dei processi vitali, delle rappresentazioni, mostra per Dilthey la possibilità di individuare delle leggi della vita che, se così non fosse, non sarebbero riconoscibili. La vita qui fa esperimenti, la natura ha fatto degli esperimenti, che ci permettono di risalire alle leggi di base che regolano questi processi. Il potere regolativo delle rappresentazioni acquisite viene qui diminuito: si mostra così il carattere variabile delle immagini. La psicologia dominante considera le rappresentazioni come *fatti fissi*, le cui leggi non fanno che regolarne la riproduzione o la rimozione reciproca. Queste leggi sono per Dilthey un'astrazione, seppure proficua. L'immagine, nella vita psichica, è coinvolta al contrario in un processo, dipendente dai sentimenti (valori) e dalla distribuzione dell'attenzione. L'immagine mantiene di per sé un'energia istintuale, poiché essa allo stesso modo è vita, è processo; sorge, si sviluppa e di nuovo si spegne, dice Dilthey.

Quando si ignora il lato interno dei processi noetici, si isola la rappresentazione dal sentimento e dalla volontà. Mediante questa astrazione il fenomenismo costruisce entità fisse, le rappresentazioni, e ne studia i meccanismi di relazione come se si trattasse di atomi ben delimitati e incorruttibili. Ne risulta il modello newtoniano, meccanico, della psiche basata sull'associazione, in cui il tempo viene formalizzato e misurato per il tramite di una proiezione geometrico-spaziale. Dilthey riscatta qui invece sentimento e volontà, segnando il recupero dell'integralità dell'esperienza in generale, inserendo il "dato" in un ambiente denotato anzitutto dalla dinamica della vita, la vitalità: «il dato che costituisce il fondamento del pensiero che collega, che divide, che relaziona e che ordina, richiede, come abbiamo visto, di non essere concepito come una molteplicità discreta di sensazioni. Questa molteplicità si presenta in connessione con la struttura e il contesto funzionale della vita»<sup>58</sup>

Il campo della coscienza si sottrae in Dilthey ai principi del fenomenismo e dell'associazionismo, non è quindi un luogo da topografare: è più simili a un campo di forze che a un recipiente o un rifugio (cfr. XIX, 59). La coscienza è inserita sempre nel suo prendere posizione nei confronti del *milieu*, è sempre e solo intenzionata. Ogni altra fissa rappresentazione, che oggettivizza le immagini per poi disporne come oggetti su un tavolo (quindi mettendoli vicini, associandoli, dissociandoli, separandoli) non coglie la natura stessa della coscienza che di per sé è vita, tende a, è da sempre intenzionata, frutto e struttura della connessione, che si percepisce nel dentro e fuori; nella forza e controforza, azione e resistenza: «una coscienza senza un evento al quale inerisca è impensabile».<sup>59</sup>

Il Sé si trova in un mutare di stati che vengono riconosciuti come unitari tramite la coscienza dell'identità personale; contemporaneamente si trova ad essere condizionato da un mondo esterno e a reagire su di esso, che poi esplora nella sua coscienza e sa determinato dai

<sup>58</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p.349 (p. 309).

<sup>59</sup> Wilhelm Dilthey, «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie», in *Gesammelte Werke*, vol. V: *Die Geistige Welt*, a cura di Georg Misch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, p. 139-240; trad. it. *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1985, p.201 (p. 408).

propri atti e percezione sensibile. In quanto dunque la unità vitale si trova insieme ad essere condizionata dal Sé, e a reagire sul *milieu* nel quale vive, ne deriva una articolazione dei suoi stati interni che io chiamo struttura della vita psichica. E in quanto la psicologia descrittiva coglie questa struttura, le si offre la connessione che lega le serie psichiche in una totalità. Questa totalità è la vita.<sup>60</sup>

La vita spirituale è quindi processo, sorge in un momento dato e scomparirà in un altro momento. Dilthey scopre il tempo della coscienza a partire dalla riflessione sugli atti di coscienza. Descrive con la sua psicologia gli stati di coscienza e conduce le sue analisi dalla materia alla struttura, senza astrazioni, attenendosi al tutto del metodo descrittivo. Gli stati psichici sono quindi dei processi, poiché iniziano, hanno un'evoluzione propria e finiscono. Nella dinamica temporale dei processi qualcosa deve rimanere, qualcosa che permanga come identità propria, per non frammentarsi e disperdersi negli attimi che si susseguono in forma di immagini, sentimenti, intenzioni di coscienza. Permane per Dilthey la forma stessa della vita cosciente, ovvero la correlazione tra Sé e il mondo degli oggetti. Questa identità non è a sua volta un processo, non potrebbe esserlo, se no scomparirebbe nel "flusso" temporale. I processi si legano nella coscienza nell'identità del proprio Sé, permanente, in quanto forma, struttura formale. Tale collegamento non è passeggero, ma permanente, quindi, a tutti i processi: la vita permane nel corso del tempo. Il mondo oggettuale, di cui facciamo esperienza per resistenza della volontà, «è la per tutti, era prima e sarà dopo di me, è là ad un tempo come limitazione, correlato, opposizione a questo Sé in ogni suo stato cosciente».<sup>61</sup>

Il mondo oggettuale permane, anch'esso, come la coscienza: la coscienza di questo mondo non è un processo, o un semplice aggregato di processi. Non è un contenitore in cui si possano scorgere il susseguirsi di immagini, processi, sentimenti e atti di volontà. La coscienza è altro. Tutto è processo, ma non la coscienza: essa è «questo rapporto di correlazione tra il Mondo e il Sé».<sup>62</sup>

Ebbene, la coscienza è sempre "piena", non è intermittente. Dilthey chiama "stato di coscienza" (*status conscientiae*) ciò che costituisce la portata della coscienza in un dato momento. Come un'istantanea, l'analisi della sua psicologia vuole sezionare lo stato di coscienza, per guardarci dentro. Un momento di vita riempito, lo si seziona come fosse un organismo da scoprire il laboratorio, o una pianta, o meglio un terreno, per scoprirne le stratificazioni, e risalire alla sua storia. La ricerca descrittiva di Dilthey, inaugurata in maniera pionieristica per gli atti della coscienza, è una ricerca scientifica, sperimentale, applicata al proprio "oggetto". La descrizione sonda, analizza, attraverso il metodo descrittivo. Osserva, descrive, gli strati che trova nel suo guardare, scopre così la storia, la totalità delle sfaccettature della vita: questo metodo non poteva che portare lontano dall'astrazione, dall'assunzione di principi metafisici da cui far risalire la l'idea di essenza, l'idea di uomo. Questo vero e proprio "esperimento mentale" di Dilthey lo porta a dire, ancora una volta, ora nel quadro della sua psicologia descrittiva:

<sup>60</sup> Ivi, p.200 (p. 408).

<sup>61</sup> Ivi, p.201 (p. 408).

<sup>62</sup> Ivi, p.201 (p. 408).



Confrontando tra loro queste istantanee situazioni di coscienza arrivo al risultato che quasi tutti questi stati di coscienza istantanei contengono in effetti simultaneamente un certo rappresentare, un sentimento, uno stato di volontà.<sup>63</sup>

Si ricompone così la totalità, di cui Dilthey rivendica la necessità fin dalle opere giovanili, passando dalla *Einleitung*. Rappresentazione, sentimento e volontà: alla origini della filosofia contemporanea?

Poiché con il progredire del genere umano questa connessione acquisita diventa sempre più complessa, ne deve risultare conseguentemente che la creazione poetica e l'impressione poetica esigono e generano una *evoluzione progressiva della poesia*.<sup>64</sup>

#### 1.4.2 Trasposizione del Sé e opera d'arte

Nel nostro essere psicofisico ci è data la relazione tra un di dentro e un di fuori, e noi la trasferiamo ovunque. Interpretiamo e rendiamo sensibili i nostri stati interni per mezzo di immagini esterne, e vivifichiamo o spiritualizziamo immagini esterne mediante stati interni. Si trova qui una potente radice del mito, della metafisica, ma soprattutto della poesia. L'idealità posta nel nocciolo dell'opera d'arte consiste in questa simbolizzazione di uno stato interno commovente per mezzo di immagini esterne, in questo vivificare una realtà effettuale esterna proiettandovi dentro uno stato interno. – Questi mutamenti che avvengono nel nocciolo delle immagini si realizzano nel corso del tempo. Infatti l'attenzione, essendo un limitato *quantum* di forza, riesce, a dar forma a queste immagini solo nello svolgersi del tempo. Così si sviluppano le immagini.<sup>65</sup>

Queste sono le leggi psicologiche presenti nelle opere poetiche. Essendo nate e plasmate in base all'emotività, le opere hanno la struttura per riecitare tale emotività. Frutto dell'emotività dell'autore, divengono forma di quelle leggo emotive, che non fanno che ridestare quelle emozioni, quella struttura psichica, quelle leggi del processo psichico. L'opera poetica è quindi vita e vitalità, sempre eccedente l'intelletto. L'opera è di per sé inafferrabile, dice Dilthey, incalcolabile, dice Goethe. L'opera poetica non espone un'idea (come vuole invece la poetica cattedratica), è pura attività dell'immaginazione, ma secondo leggi psicologiche. In conformità a tali leggi l'immaginazione del poeta di muove e crea, così facendo produce il tipico, ciò che è ideale. Le immagine tipiche, frutto della creatività secondo le leggi psichiche. Anche nel sogno e nella follia si possono rintracciare immagini tipiche. A sensazioni e a stati interni sono sempre legate determinate immagini che interpretano, spiegano e espongono quegli stati, dice Dilthey. Sono «una sorta di simboli poveri, mutili».<sup>66</sup>

In modo ricco e comunque conforme a leggi nell'umanità si sviluppano proprio i grandi simboli fissi del mito, della metafisica, della poesia. E se la vita di questa terra si irrigidisse e da qualche parte dagli stessi semi nascesse una nuova umanità, di nuovo avrebbe origine

<sup>63</sup> Ivi, p.201 (p. 409).

<sup>64</sup> Wilhelm Dilthey, «Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik», in *Gesammelte Schriften*, vol. VI: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, 2. *Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, a cura di Georg Misch, Teubner, 1924; trad. it. *L'immaginazione del poeta. Materiali per una poetica*, in *Estetica e poetica. Materiali editi e inediti (1896-1909)*, a cura di Giovanni Matteucci, Franco Angeli, Milano 2005 (cit. come GS VI, *Poetik*), p.177 (p. 159).

<sup>65</sup> GS VI, *Einbildungskraft*, p.99-100 (p. 76).

<sup>66</sup> GS VI, *Einbildungskraft*, p.101 (p. 78).

lo stesso numero limitato di motivi, situazioni e tipi; l'essenziale di Faust, Riccardo, Amleto, Don Quijote dovrebbero necessariamente ripresentarsi; di nuovo si assisterebbe alla carriera di un giovane modesto, di un Wilhelm Meister o di un Copperfield – e quanti altri sono i suoi nomi – dai facili inizi attraverso circostanze ostili fino alla libertà della vita: poiché è pur sempre questa la nostra moderna *Iliade* e *Odissea*. Tutto questo dovrebbe ripresentarsi. Infine le stesse leggi governano ovunque l'immaginazione e la natura degli uomini. Fortunato chi può passare la vita a studiarle.<sup>67</sup>

La vita psichica è composta da elementi, essi sono le percezioni: sempre. Anche le opere poetiche. Anche quando la realtà effettuale viene trascesa, per esempio con moti della volontà, scoperte scientifiche o immagini artistiche, non si potrà mai trovare in loro nessuna componente che non sia tratta da una percezione. I collegamenti stessi tra queste componenti, allo stesso modo, sono tratti da percezioni. La concezione di Dilthey è, già nel 1887, questa: l'esperienza interna penetra nelle percezioni esterne, fa porre sostanze che stanno in relazioni causali.<sup>68</sup>

Nella *Poetik* Dilthey individua tre meccanismi dell'immaginazione: elusione, intensificazione e integrazione. Particolarmente significativa è il ruolo dell'integrazione [*Ergänzung*], poiché, come segnala Giovanni Matteucci<sup>69</sup>, riformula in chiave estetica le caratteristiche peculiari della psicologia diltheyana:

La significativa legge estetica per la quale nella poesia bisogna sviluppare in particolare le relazioni tra stato psichico e connessione di immagini, tra di dentro e di fuori, attraverso l'integrazione, ha come conseguenza l'ulteriore principio, che l'intera poesia rende figurata la vita fruita emotivamente e trasporta all'interno dell'elemento figurativo dell'intuizione la vitalità fruita nel sentimento. Quindi essa ripristina costantemente la totalità del vissuto.<sup>70</sup>

L'integrazione non è quindi un meccanismo artistico, ma innanzitutto poetico-vitale, poiché ogni evento psichico è il tutto dell'esperienza che sempre, di volta in volta, si integra. La vita psichica si articola e si integra, cambiando di fatto di continuo di fronte ad ogni nuovo elemento, stato. Esperire un nuovo elemento da questo punto di vista significa ripercorrere sempre l'intero, di nuovo. L'integrazione è quel processo individuato da Dilthey da sempre in atto, per il quale il contatto tra interno e esterno, tra contenuto psichico (interno) e immagine (esterna) è *espressivo*, è un articolarsi poetico: espressivo. Dalla prima percezione del mondo, dal primo atto di percezione, che al contempo crea la correlazione originaria tra interno-esterno, la differenza vitale viene esperita e espressa nell'espressione, per così dire, nel venire all'azione espressiva, nel vivere la correlazione della forza-resistenza. In questo quadro l'integrazione [*Ergänzung*] è un continuo adattarsi espressivo alla correlazione vitale, alla struttura della vita stessa.<sup>71</sup>

67 GS VI, *Einbildungskraft*, p.101-102 (p. 78).

68 Cfr. GS VI, *Poetik*, p.164 (p. 145).

69 Giovanni Matteucci, «Presentazione», in *Estetica e poetica*, a cura di Giovanni Matteucci, III, Franco Angeli, Milano 2005, p. 9-32.

70 GS VI, *Poetik*, p.177 (p. 159).

71 Al concetto di *Ergänzung* è correlato in Dilthey quello di *Herausbildung* (GS VI, *Poetik*, p.196 (p. 179)). Si veda a tal proposito il commento di R.A. Makkreel, in cui trae il senso non sintetico ma *articulativo* dell'immaginazione in Dilthey, che diverge dalla tradizione kantiana, Rudolf A. Makkreel, *Dilthey Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, 1992, p. 201.

La coscienza si configura quindi *connessione acquisita della vita psichica che rappresenta la realtà effettuale*. Nel 1886 Dilthey parla esplicitamente, in questa formula, della connessione acquisita, nella sua *Rede* su genio e follia.<sup>72</sup> La connessione acquisita è qui descritta come un apparato con funzioni selettive e formative. È il principio di acquisizione di nuovi elementi, regolando ricezione e azione. La coscienza non più quindi attiva, o passiva, ma, per così dire, strutturata: agisce, già essendo formata, è temporalmente dinamica, memoria vivente del passato e proposizione vitale del futuro. Nella *Poetik* si parla di sussistenza strutturale nell'unità della coscienza, o ancora di coefficientenza, o di integrazione, di processi formativi e di formazione come *connessione strutturale*, ci si riferisce alla connessione psichica che opera nella sia complessa integralità, che è data e vissuta e per ciò sempre data e non-data, come apriori materiale, empirico, storico, dinamico, intrinsecamente antinomico.

Proprio il contesto estetico è il luogo privilegiato dove Dilthey matura questa nozione, così importante per il suo sistema. L'opera d'arte si presta appieno per questa ricerca. Poiché essa non è certo un oggetto qualsiasi, o un qualcosa che si contrappone. L'opera d'arte ha senso a partire da ciò che il soggetto, che la osserva, trova in essa di comune con sé. Questa relazione, estetica, tra soggetto e opera d'arte apre la dinamica, la media, ed è così che l'opera d'arte diviene *medium* tra soggetto e oggetto. L'esperienza dell'opera d'arte rende possibile l'identificazione storica dell'esteticità:

Si può allora dire che il fatto artistico copre una zona mediale tra soggetto e oggetto, nel doppio senso che sta in mezzo e che media i due poli della correlazione esperienziale. Ed è appunto tale medialità ad essere indagata da Dilthey come dimensione estetica.<sup>73</sup>

La correlazione è la struttura dell'esperienza. Prende forma la struttura soggetto-oggetto in maniera che, come vedremo, porterà Dilthey a porsi all'origine della filosofia contemporanea, per aver individuato tale correlazione come temporale, ermeneutica, e aver scoperto l'apriori materiale, storico, dell'uomo. Nel saggio sull'immaginazione del poeta Dilthey individua tale correlazione tra *Erlebnis* e *Gestalt*, definendola *legge di Schiller*:

Chiamerò legge di Schiller quel principio per il quale il processo estetico coglie nella forma la vitalità fruita nel sentimento e anima così l'intuizione, oppure rappresenta intuitivamente questa vitalità trasponendo in tal modo la vita in forma; e quindi il principio per cui ha qui costantemente luogo una traduzione del vissuto in forma, e della forma in vissuto.<sup>74</sup>

Come dice bene Matteucci, in un certo senso si può dire che la giustificazione psicologica, e l'esplicazione storica della legge di Schiller costituiscono il tema di fondo dei saggi diltheyiani di argomento storico.<sup>75</sup> Il tema di fondo è la vita che prende forma, e la forma che riprende vita, nel rapporto di correlazione tra soggetto e mondo. Questo *schema*, questa struttura Dilthey cerca di fondare, con l'ausilio di una scienza nuova, la psicologia descrittiva. In questo modo

<sup>72</sup> GS VI, *Einbildungskraft*.

<sup>73</sup> Matteucci, «Presentazione» cit., p. 19.

<sup>74</sup> GS VI, *Poetik*, p.116-117 (p. 95).

<sup>75</sup> Matteucci, «Presentazione» cit., p. 20.

cerca di fondare la storia, la filosofia, nella critica storica, nella critica di una ragione storica, in cui emergano le categorie reali, come le chiamerà, quelle della vita, quelle storiche. Per far ciò si pone come necessario un nuovo metodo, una nuova forma di ricerca, una nuova critica della ragione.

La fondazione è un'analisi descrittiva del rapporto primigenio, antipredicativo, tra soggettività e oggettività. Questo incontro correlativo è l'esperienza, a cui Dilthey guarda come l'al di qua della ricerca delle scienze dello spirito. Qui nasce il rapporto interno/esterno, soggetto/oggetto, di cui ora si ricercano le dinamiche, a partire dalla prima percezione di sé. La prima differenza vitale, la resistenza del mondo esterno, di cui «ci si accorge [*man inne wird*]»; tale differenza la si sa, pur non potendosela rappresentare. Ci si accorge, si diviene consapevoli del mondo, attraverso il processo nominato *Innewerden*. Soggetto e oggetto emergono nel processo di istituzione della realtà, che non è meramente data (*posita*), così come non è mera obiettività. La realtà è vissuta, è quindi *Realität*, appare con evidenza, prospetticamente. Prospetticamente poiché ciò di cui si accorge, come prevede il «principio di fenomenalità» (o «di coscienza»), che dice che «tutto ciò che esiste per me» è «un fatto della mia coscienza», il *Dasein* un «comparire-nella-coscienza».

Nella *Poetik* l'equilibrio tra i due poli della correlazione sembra protendere per l'*Erlebnis*. Scrive infatti Dilthey, che il vissuto costituisce il solo materiale di cui «si compone ogni poesia, sempre di esso si costituiscono sia i suoi elementi che sue forme di collegamento»<sup>76</sup> E ancora:

il vissuto, che costituisce il contenuto nucleare di ogni poesia, contiene sempre uno stato emotivo come interno e un'immagine (o una connessione di immagini: luogo, situazione, persone) come esterno: nell'unità mai scissa di entrambi sta la viva forza della poesia. Pertanto l'immagine stessa, o una ad essa affine, rappresenta un importo emotivo; l'importo emotivo prende corpo in questa immagine o in una affine. Ogni sorta di metafora poetica, di simbolica poetica, corre su questo filo».<sup>77</sup>

Sembra così che nell'esperienza estetica Dilthey salvaguardi il ruolo principale del vissuto, a cui attribuisce la funzione formativa della figuralità. Esso raccoglie produttivamente in sé le rappresentazioni d'immagini d'oggetto e realizza la funzione poetica immanente alla vita stessa. Al di qua della dicotomia di dentro e di fuori, il vissuto esibisce il tessuto pre-ordinato a questi due territori.

Alla base troviamo ancor una volta la struttura elementare dell'analogia. Vi è una coazione [*Zwang*] a proiettare all'esterno i propri vissuti sensoriali e a costituire oggetti diversi dal Sé. Tale azione-reazione, o meglio co-azione, induce a proiettare all'esterno l'intero accadere psichico proprio. In una specie di *analogon* del Sé. Tale analogicità è esperienza vivente, processo del «verso-fuori» [letteralmente un «premere-fuori» (*Aus-Druck*) che corrisponde alla in-pressione (*Ein-Druck*)]. È una struttura essenziale dell'esperienza e della ragione che costituisce il «mondo» e ne permette la comprensione, nei suoi svariati aspetti: di fatti culturali storico-sociali; quelli propri come anche

<sup>76</sup> GS VI, *Poetik*, p.131 (p. 110).

<sup>77</sup> GS VI, *Poetik*, p.161 (p. 142).

quelli altrui; quelli passati, e quindi anche quelli futuri (in quanto *progettualità*). L'*analogon* è d'altra parte struttura anche dell'esperienza particolare, tra percezione ed esperienza interne e percezione ed esperienze esterne: tale è per Dilthey l'«esperienza trascendentale» — in quanto «base, condizione di possibilità e risultato artificiale del “metodo trascendentale”». <sup>78</sup> L'esperienza è trascendentale perché incarna la matrice riflessa della originaria unitarietà esperienziale, e perché consiste prevalentemente di una trama di *rapporti di legalità*. Si fa esperienza non di contenuti, quanto delle condizioni operative e correlative che rendono possibile e configurano il rapporto tra sé e mondo, il confine vitale tra “interno” e “esterno”.

L'esperienza trascendentale rappresenta, come detto, un *analogon* dell'esperienza interna dal momento che abbraccia le componenti oggettuali rinvenibili nella “connessione coscienziale”. Essa risulta quindi utile «ad ampliare il nostro sapere circa la connessione della vita psichica oltre l'orizzonte dell'esperienza interna», e non per ripartire il sapere secondo una qualche dicotomia metodico-epistemologica in sfere autonome di spettanza, vuoi alla natura vuoi allo spirito, dal momento che anzi «una differenza tra oggetti naturali e oggetti spirituali non esiste». <sup>79</sup>

L'esperienza interna si caratterizza per le molteplici transizioni degli stati interni, “armonie” su cui si costruiscono configurazioni, melodiche e ritmiche, che vengono vissuti e prodotti. Così si dà la vita interna, in maniera irriflessa, e, quindi, in-consciamente. L'attenzione sulle connessioni reali dell'esperienza interna diviene un accorgersi [*Innewerden*] che conduce alla *percezione interna*. <sup>80</sup> Essa si colloca tra la costituzione del Sé e quella del mondo esterno. In queste pagine del suo *Beiträge zum Studium der Individualität*, Dilthey coglie l'occasione del discorso di Windelband <sup>81</sup> per definire e chiarire nuovamente la propria posizione riguardo scienze dello spirito e scienze della natura.

Il problema di fondo è la connessione tra percezione interna ed percezione esterna. Su quella interna, va da sé, si fondano le scienze dello spirito; su quella esterna le scienze della natura. Questa impostazione è per Dilthey insufficiente, e non può portare che a difficoltà insormontabili. I fatti di coscienza, per esempio, come possono essere ritenuti semplicemente “percezione interna”? Lo stesso Windelband lo riconosce, quando a ciò aggiunge ulteriormente il problema della psicologia, disciplina empirica che «non è collocabile né tra le scienze della natura né tra quelle dello spirito: per il suo oggetto essa è caratterizzabile solo come scienza dello spirito e in un certo senso come fondamento di tutte le altre; tutto il suo procedimento, invece, il suo atteggiamento metodico, è da cima a fondo quello delle scienze naturali». <sup>82</sup>

Ebbene, percezione esterna e percezione interna: in che senso si danno? Per Dilthey la percezione esterna rinvia al processo per cui le impressioni

<sup>78</sup> Cfr. Marini, *Alle origini della filosofia contemporanea. Wilhelm Dilthey: antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione* cit., p. 64-66.

<sup>79</sup> Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität* cit., p. 246 (p. 451).

<sup>80</sup> Ivi, p. 244.

<sup>81</sup> Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* cit.

<sup>82</sup> Ivi.

che compaiono nei sensi vengono collegate in un tutto diverso dal Sé.<sup>83</sup> Interesse e attenzione avvengono in concomitanza di un aumentato eccitamento di coscienza, che si manifesta in operazioni quali associazione, distinzione, collegamento. Questa particolare configurazione di forza psichica trasforma la mera impressione e sequenza di impressioni in percezione esterna. Una nota musicale (secondo l'esempio dello stesso Dilthey) è un'impressione sonora. L'attenzione la «stacca dal silenzio», riassume la sequenza musicale nella «coscienza di durata» etc. Si costruisce in tal modo una «specie di totalità».

Ad essa corrisponde l'esperienza esterna, con cui si intende il processo complessivo in cui una o più percezioni esterne vengono portate dal pensiero discorsivo in una connessione che rende le percezioni stesse più comprensibili, e così si verifica un ampliamento la conoscenza del mondo esterno. L'esperienza esterna connette per così dire in un orientamento complessivo le percezioni. Da tale reciproco connettersi il processo di coscienza si configura in rapporto all'esterno che così ne risulta. I processi di coscienza, come si è visto, hanno a che fare con un "fuori" (che è frutto dell'esperienza della volontà come Dilthey mostra nel suo saggio sul mondo esterno); con impressioni che "processualizzate" divengono percezione — tale percezione è quella particolare e allo stesso tempo quella "orientativa" del mondo, nell'esperienza. L'esperienza esterna è per così dire il meccanismo comprensivo del mondo, fondato sul rapporto con tale mondo, costituitosi come correlato nell'esperienza della volontà. Accanto a quest'ultima, in connessione con essa, l'esperienza è "esterna".

L'*Innewerden*, l'accorgersi, è invece quel processo di autocoscienza di processi o stati di coscienza, i quali non vengono trasposti all'esterno. Da qui parliamo di stati o processi interni. Tali fatti interni sono stati emotivi, atti del pensiero e atti della volontà. Non è qui importante se tali fatti compaiano in un percepire istantaneo, o solo nella memoria come copia memorativa. Esiste una gradazione di intensità tanto quanto la si ritrova per la percezione esterna, nell'esempio della nota musica sopra accennato. Così anche per gli stati interni nel ricordo esistono gradazioni di intensità, maggiore o minore. Quando l'attenzione si dirige su tali fatti di coscienza allora parliamo di percezione interna. Tramite l'attenzione essa perviene a maggior chiarezza delle relazioni reciproche tra le parti costitutive di un processo o di uno stato interno.

Nel distinguere, collegare, associare etc. della percezione interna da una parte si manifesta con sempre maggior chiarezza il legame tra il fatto interno e la coscienza dell'Io del Sé; dall'altra la percezione interna entra in sempre più chiari rapporti con le percezioni esterne. Dilthey ravvisa in questo passaggio un dato fondamentale. Sono le percezioni esterne «a costituire il fondamento sempre presente anche per quelle interne e anche se l'attenzione si dirige su uno stato o processo interno, la sua relazione ad immagini d'oggetto permane nella coscienza».<sup>84</sup> Queste prime analisi della coscienza mostrano chiaramente una formulazione inedita dell'impostazione interno-esterno, messa troppo frettolosamente a base dell'epistemologia da Windelband. Separare indistinta-

83 Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität* cit., p. 448 (p. 243).

84 Ivi, p. 449 (p. 244).

mente interno e esterno appare già un'astrazione indebita di ciò che separato non è. Esistono per Dilthey percezione interna ed esterna solo in quanto collegate da una struttura variegata dello psichico; al cui complessità non deve essere motivo di "mutilazione". Percezione interna e percezione esterna sono alla base di esperienza interna ed esperienza esterna. In esse si ravviano non due mondi separati, ma due "modalità". Il Sé rimanda sempre ad un "ambiente circostante" (un *Umwelt*, un *Lebenswelt*?):

Dal sentimento di serenità che in un paesaggio alpino suscitano insieme il sole, la fragranza dei prati, il mormorio dei ruscelli e il contrasto tra il verde tenero e la neve e i ghiacciai, sono dapprima consapevolmente vivificato ed esaltato, ma poi posso portarlo in una percezione interna e allora l'intensificazione del mio Sé mi riesce più distinta, i collegamenti con le percezioni sensoriali sono più decisamente consaputi. Un Sé qui è sempre avvolto nelle sue circostanze.<sup>85</sup>

La percezione interna, come dicevamo, si colloca tra la costituzione del Sé e quella del mondo esterno. In essa abbiamo la natura e le circostanze ambientali, il pensiero discorsivo applicato ad integrare l'oggettualità costituita dalla percezione esterna, i diversi organi di senso, le relative impressioni tra loro inconfondibili, i processi interni coinvolti. Il riferimento in ogni momento è verso l'esterno. L'orientamento attenzionale della percezione sull'esperienza interna non può sospendere questa «tensione del vivere diretto sul mondo, né rovesciarla».<sup>86</sup> La percezione esterna costituisce per Dilthey il fondamento e l'orizzonte sempre presente anche in quella interna, poiché il dato della percezione interna, ovvero l'esperienza interna, mostra una relazione ineliminabile a immagini e rappresentazioni d'oggetto, quindi all'esterno, al mondo:

[Le esperienze interne] trovano espressione nella lirica e così si comprende che quest'ultima, nelle sue forme più perfette, come in Goethe, rappresenti sempre la vita propria del poeta in una situazione, cioè avvolta da circostanze che si manifestano in rappresentazioni d'oggetto. Esse sono alla base della poesia in generale. Sono il fondamento della teologia e della morale. Rendono possibile la psicologia in generale. [...]rendono possibile l'apprensione della propria connessione psichica individuale.<sup>87</sup>

Abbiamo visto come tale atteggiamento attenzionale non si possa superare, eliminare, astrarre. È una correlazione "intenzionale": impossibilità di «rovesciare il corso del tempo, impossibilità di liquidare l'articolazione dei sensi e la specificità umana, anzi animale, degli organi corporali; impossibilità di violare il segreto delle coscienze, ma anche di fissare il limite oltre il quale dobbiamo proiettare in organismi un accadere psichico come il nostro».<sup>88</sup>

Questa impossibilità di separare e congiungere completamente interno e esterno è il motore della analogia [*analogon*] che produce l'irriducibilità e insieme la circolarità tra esperienza, metodo e oggetto. Di qui inoltre la funzione vicaria del pensiero discorsivo.

<sup>85</sup> Ivi, p. 449 (p. 244).

<sup>86</sup> Marini, *Alle origini della filosofia contemporanea. Wilhelm Dilthey: antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione* cit., p. 65.

<sup>87</sup> Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität* cit., p. 451 (p. 245).

<sup>88</sup> Marini, *Alle origini della filosofia contemporanea. Wilhelm Dilthey: antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione* cit., p. 65.

L'esperienza interna si foggia nella storia attraverso le opere di Marco Aurelio, Agostino, mondanizzata in Petrarca, in Schleiermacher, Fichte e Goethe. Essa coopera ovunque con le esperienze esterne, le quali poi «permettono la trasposizione del mondo interno in un corpo estraneo».<sup>89</sup> Così l'individualità giunge ad apprensione, nelle sue circostanze e sullo sfondo di altre individualità.

Il limite della riflessione interna, l'abbiamo visto, è dato dalle rappresentazioni d'oggetto. Esse non sono incluse nella connessione della coscienza propria. Non l'intera connessione dei fenomeni di coscienza sono abbracciate dalle esperienze interne. Questo scarto è necessario spazio di movimento della complessità della vita. Se le esperienze interne coincidessero col tutto dei fenomeni di coscienza potremmo per così dire parlare di un'adesione totale di esperienza interna, Sé, mondo esterno. Così non è per Dilthey. L'ampliamento necessario dell'orizzonte dei fatti spirituali è prodotto da riflessione, che costituisce un *analogon* dell'esperienza interna.

Tale ampliamento metodologico dell'esperienza interna è avvenuto storicamente attraverso le opere sopracitate, e in alcuni momenti in cui il sentimento della vita ha preso una determinata *Ansicht* storica. Sulla scorta quindi di Agostino, le esperienze interne sono state oggetto di riflessione nei secoli XVII e XVIII. È nata in questi secoli una vera e propria riflessione sulla soggettività degli elementi sensoriali, e un'analisi delle rappresentazioni d'oggetto nelle loro componenti; uno studio dei processi spirituali che contribuiscono alla formazione di rappresentazioni d'oggetto. Kant chiamò per primo questo tipo di riflessione "trascendentale". Dilthey trasferisce la riflessione trascendentale in rapporto con la psicologia e la psicofisica delle rappresentazioni d'oggetto. Ne vuole dare quindi un senso più ampio. Tale riflessione trascendentale che, ripetiamo, analizza i processi discorsivi di pensiero che includono le immagini d'oggetto, date nella percezione esterna, nella connessione dei fatti di coscienza, rivolge la sua analisi ad una determinata rappresentazione d'oggetto, per renderla afferrabile nelle sue relazioni alla connessione psichica. «Anche qui devono nascere delle esperienze».<sup>90</sup> Come sulla percezione interna nascono l'esperienze interne, su quella esterna quelle esterne, qui siamo di fronte a una terza classe d'esperienze: esse costituiscono un *analogon* dell'esperienza interna, «e servono ad ampliare il nostro sapere circa la connessione della vita psichica oltre l'orizzonte dell'esperienza interna».<sup>91</sup>

Un nuovo tipo di esperienza è ora indicata. Ampliare semplicemente l'esperienza interna non sembra essere sufficiente. Meglio per Dilthey è chiamare tale esperienza "trascendentale". Mantenendo il termine "esperienza" si fa riferimento alla necessità di tenere insieme da una parte le necessarie considerazioni teoriche, dall'altra gli apparati sperimentali. Senza la presenza di entrambi non si darebbe esperienza perspicua. Con "trascendentale" si mantiene il metodo; infine, dove c'è esperienza, compaiono "fatti spirituali". Questi ultimi saranno da studiare nei rapporti con i fatti dell'esperienza interna.

<sup>89</sup> Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität* cit., p. 451 (p. 246).

<sup>90</sup> Ivi, p. 452 (p. 247).

<sup>91</sup> Cfr. ivi, p. 452 (p. 247).



Ebbene, l'apprensione della connessione psichica consiste nel porre in luce ciò che è contenuto nel vissuto; l'apprensione scientifica della natura invece introduce sotto i fenomeni una connessione soltanto ipotetica. Il pensiero discorsivo costruisce coi dati disomogenei dei sensi esterni la "totalità" della cosa e quella del mondo esterno:

Conosciamo gli oggetti naturali dal di fuori tramite i nostri sensi. Per quanto li spezzettiamo e suddividiamo, non arrivano ai loro costituenti ultimi. Arriviamo a pensare tali elementi grazie a una integrazione dell'esperienza. I sensi, poi, nelle loro prestazioni puramente fisiologiche non ci forniscono mai neppure l'unità dell'oggetto. Quest'ultima, a sua volta, ci è data solo tramite una sintesi degli eccitamenti dei sensi, che è di origine interna.<sup>92</sup>

Kant chiama trascendentale il metodo con cui il pensiero discorsivo include l'esterno nell'interno, il contenuto dell'esperienza nell'apriori della coscienza. Dilthey ritiene come abbiamo visto che debba però corrispondervi un'esperienza specifica, dotata di una propria materialità: un'esperienza trascendentale, poiché il pensiero discorsivo vive anch'esso nella prassi, e non in un mondo iperuranico.

Per questo terzo tipo di esperienza si richiede che ci si «eserciti nell'apprensione delle impressioni sensoriali come fenomeni di coscienza dal lato del loro nesso con l'intera vita psichica».<sup>93</sup> Si configura quindi in Dilthey la necessità di acquisire il metodo trascendentale, in quanto tratto essenziale della filosofia moderna, depurandolo dall'abbaglio della possibilità di un pensiero "puro", riportandolo all'ambito dell'esperienza (che è sempre totale, di vita). Ebbene, tale ricerca di metodo e esperienza trascendentali non sono che la via filosofica della capacità del genio di «avere occhio per l'essenziale».<sup>94</sup>

Genialità dello spirito contemplativo è il dono di andare, indipendentemente da ogni idea già esistente sulle cose e sul mondo, a vedere gli oggetti stessi e il mondo stesso, di porsi a tu per tu di fronte ad essi così come sono, senza etichette.<sup>95</sup>

Come ogni genialità, anch'essa deve poter diventare metodo: esercizio teorico. Così come alla visione apprensionale e intuitiva di Goethe sul mondo storico necessiti l'analisi storica e la via "lunga", anche qui, dell'esercizio filosofico. Dilthey si avvicina così ad indicare in maniera ancora più chiara la via della pratica teoretica, della teoresi e dell'esperienza ad essa connessa. La teoria è esperienza fondata nella prassi storico-naturale, la vita. Il pensiero discorsivo ha funzione di *rappresentanza* [*Repräsentation*] e di espressione. Teoria è anche esercizio di prescindere talpa forza della prassi, ossia l'esercizio di scuoterla per poterla vedere.<sup>96</sup>

Si profila quindi diverse esperienze, diversi metodi. Dilthey non sceglie, ma cerca di connettere le esperienze possibili mostrando come ad ognuna di essa

<sup>92</sup> Dilthey, «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie» cit., p. 379 (p. 169-79).

<sup>93</sup> Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität* cit., p. 451-52 (p. 246-47).

<sup>94</sup> GS VI, *Einbildungskraft*, p. 95.

<sup>95</sup> Clara Misch (a cura di), *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, Teubner, Stuttgart 1960 (cit. come DjD), p. 142.

<sup>96</sup> Siamo debitori della riflessione di A. Marini: Marini, *Alle origini della filosofia contemporanea. Wilhelm Dilthey: antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione* cit., p. 64 e ss.

si affidato un “campo” di fatti di coscienza, che tuttavia rimanda continuamente all’altro, senza potersi esaurire. La teoresi e il metodo trascendentale devono fare la loro parte porsi nei confronti della vita ora distaccandosene, ora sprofondandoci. È esercizio, pratica, tentativi e analisi. Si parlerà dunque di esperienza trascendentale per l’applicazione del procedimento trascendentale, che sospende artificiosamente la tensione tra vita psichica e mondo esterno e inverte liberamente la direzione dello sguardo non tanto per cogliere il punto di sutura (inesistente) tra l’interno e l’esterno, quanto per fare la sua parte ai fini di conoscere la totalità della connessione psichica, ossia si includervi, come fenomeni di coscienza, le componenti delle nostre immagini d’oggetto.<sup>97</sup>

### 1.5 CATEGORIE DELLA “VITA PRATICA”: «JEMEINIGKEIT» E «SICHT»

#### 1.5.1 La mia storia

[...]così come l’occhio abbagliato dalla vista diretta del sole ripete la sua immagine nei colori più diversi e nei posti più diversi dello spazio, anche la nostra concezione moltiplica l’immagine della nostra vita interna e la traspone, in molteplici mutazioni, in posti diversi all’interno della natura che ci circonda; questo processo può però essere presentato e legittimato logicamente come un’inferenza per analogia da questa vita interna, la quale solamente ci è data *originaliter*.<sup>98</sup>

Entro tal quadro, che connette tutti gli aspetti insieme nella *Zusammenhang* della realtà storico-effettuale, Dilthey insegna a leggere la scienza, la filosofia, l’arte, la religione nella loro implicazione reciproca. La metafisica diviene ora una figura di passaggio, in cui è possibile rintracciare i legami e le influenze che le scienze avevano nel momento del suo apparire. E, al contrario, le connessioni rintracciate possono e devono essere percorse in senso opposto, seguendo rigorosamente l’analisi, per scoprire gli effetti di una figura storica (in questo caso la metafisica), sul resto dell’effettuale storico-sociale (per esempio l’arte, il diritto, la politica). Analisi dei fatti, e analisi della coscienza: questo è il doppio movimento del ricercatore di fronte all’empiria, e non dell’empirista:

La seguente esposizione analizza solo lo stato di fatto storico; in un passo successivo il risultato derivante dell’analisi della coscienza potrà servire da conferma a questo stato di fatto.<sup>99</sup>

La coscienza che ora scopre se stessa conoscente, volente, desiderante: essa tiene insieme individuo, storia e società — non è più possibile fare passi teoretica “uscendo” da questo “stato di fatto”. L’ultima figura della conoscenza in europa, la scoperta della coscienza come critica della ragione, pone ora le basi per fondare il sapere. Tale fondazione non può essere solo psicologica, o logica, ma anche storica. Fare la storia della ragione, sviluppare una critica storica di essa significa rintracciare le strutture, le connessioni che ora vivono nel soggetto, che si vede vedente, si analizza mentre studia, scrive, vive,

<sup>97</sup> Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität* cit., p. 452-53 (p. 247-48).

<sup>98</sup> GS I; *Einleitung*, p. 37 (p. 20).

<sup>99</sup> GS I; *Einleitung*, p. 263 (p. 134).

soffre, resiste. In tutto ciò è possibile guardare con i propri occhi il nesso tra scienza, conoscenza, teoria della conoscenza e metafisica, che per duemila anni ha costituito la base per le scienze della natura e dello spirito.<sup>100</sup> Lo schema parte (individuo) e tutto (società-storia; “non-datità del dato”) è l’orizzonte ermeneutico che Dilthey dischiude con tale complessità da influire su tutta la filosofia delle scienze dello spirito che proseguirà nel Novecento. Scrivere la storia del conoscere, della scienza, della metafisica significa dunque rintracciare il complesso delle pratiche, delle possibili posizioni dell’uomo nei confronti della vita — significa al contempo cercare l’uomo nelle sue strutture:

Non ci fu nessun tempo in cui la libera spontaneità dell’uomo non si sia dibattuta con quell’altro la cui pressione lo circondava. [...]E tutto ciò che l’uomo trovò operante mostrò all’animo che sente piacere e dolore, spera e teme, alla volontà che ama e odia, un doppio volto. Tutto ciò è vita, non conoscere inferente [*schließendendes Erkennen*]. Non appena queste componenti indeducibili della mia propria vita, della mia esperienza interna, non si combinano più coi fatti storici [...]sono giunto al confine del procedimento storico. [...]Visto che fa apparire nella coscienza presente, mediante i fatti storici, le ombre del passato, esso è in grado di comunicare a esse la loro effettualità a partire dalla vita e dalla realtà di questa conoscenza.<sup>101</sup>

I «componenti indeducibili» della mia propria vita sono l’effettuale e la fatticità da cui parte l’analisi, e non, al contrario, il risultato delle inferenze a partire da una ipotetica natura dell’uomo, della storia, della società. Chi col proprio procedere filosofico non vuole guardare alla dura empiria nel suo darsi, è allora metafisico. Tramite i “miei” componenti indeducibili, attraverso la vita mia posso accedere alla storia (perché non si può dare che “a me”), che è ora possibile ricostruire a partire da una stessa “grammatica” (quella della vita appunto). La vita è sempre, innanzitutto, “la mia”: tramite essa, la mia vita, mi è data la vita nell’effettualità (storica, sociale, metafisica, scientifica, familiare, statale, artistica, religiosa etc.). La vita è singolare e individuale (Dilthey parla delle unità di vita psico-fisiche), proprio perché la vita non può che essere innanzitutto la “mia”. Accostiamo per un momento la categoria heideggeriana di *Jemeinigkeit* alla dimensione di vita appena descritta:

L’essere, che importa a questo ente nel suo essere, è via via il mio [*ist je meines*]. *Dasein* quindi non va mai inteso ontologicamente come caso o esemplare di un genere dell’ente sottomano [*Vorhandenem*]. [...]Dato tale carattere di *Jemeinigkeit* [essere-via-via-il-mio] quando nel parlare ci si riferisce al *Dasein* bisogna anche rendere sempre il valore personale del pronome: “io sono”, “tu sei”.<sup>102</sup>

La vita si dà in maniera personale e “chiama per nome”. Dilthey fonda tale individualità della vita nella volontà, quando afferma:

Che all’«io» stia di fronte un «tu» o un «esso», questo non significa altro se non che, in tal modo, dalla mia volontà viene esperito qualche cosa di indipendente che le si contrappone.

<sup>100</sup> Nel II libro della *Einleitung* «si tenta la dimostrazione del fatto che una metafisica universalmente riconosciuta fosse condizionata da una situazione delle scienze che noi ci siamo lasciati alle spalle, e quindi che il tempo della giustificazione metafisica delle scienze dello spirito sia interamente trascorso». GS I; *Einleitung*, p. LXIII (p. XIX).

<sup>101</sup> GS I; *Einleitung*, p. 273 (p. 139).

<sup>102</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 133 (p. non so).

[...]la volontà diventa la persona che appare nel corpo, e ciò che oppone resistenza diventa oggetto. Così accade appunto che sono ambedue dei fatti coscienti e noi possiamo dire che la coscienza li abbraccia entrambi.<sup>103</sup>

La vita è sempre via via la mia (la volontà che esperisce — la “mia” volontà), nel suo sviluppo, complicarsi, connettersi — nelle connessioni psichiche dell’esperienza interna (tempo), come nella connessioni della vita effettiva storico-sociale, di cui subisco pressione e resistenza (Stato, diritto, società — anche qui la volontà è protagonista). Ogni tipo di resistenza, pressione, connessione esterna è per me fattiva in quanto la vita è via via la mia.<sup>104</sup> È la mia storia, in questo senso, quella che sono in grado di vedere. Poiché

103 Wilhelm Dilthey, «Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an der Realität der Aussenwelt und seinem Recht», in *Gesammelte Schriften*, vol. V: *Die Geistige Welt*, a cura di Georg Misch, 9<sup>a</sup> ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, p. 90-138; trad. it. *Contributi alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nostra credenza alla realtà del mondo esterno*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860 - 1896)*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1987, p. 228-276 (cit. come GS V; FSS *Aussenwelt*), p. 272 (p. 134).

104 «*This is my story, this is my song; praising my Saviour all day long!*», canta l’inno della metodista americana Mrs. Joseph F. Knapp. La storia è la “mia”, quella della “mia” vita religiosa. «È la mia storia, è la mia fe’» dice lo stesso inno tradotto in italiano. Storia personale e fede sono espressione di una forma di vita religiosa che Dilthey studia con attenzione nei suoi saggi di fine Ottocento.

L’esperienza religiosa è un altro tassello fondamentale della vita. Schleiermacher ha insegnato a trattarla nella sua autonomia, in quanto “vita religiosa”. Per Dilthey il religioso è connessione con l’invisibile, che in quanto “fatto della coscienza”, costituisce anch’esso un elemento di “esperienza di vita”: «Base di tutto per lui [Lutero] è la vita. Dalla vita, dalle sue esperienze morali-religiose, deriva e rimane ad esser condizionato ogni sapere intorno ai rapporti con l’invisibile. Sicché passa in seconda linea il nesso intellettuale del mondo, che collega l’essere razionale alla ragione mondiale, e prende invece il sopravvento il nesso morale». Questo particolare sentimento della vita (il sentimento religioso) ha una storia, accanto a quella del sapere, della scienza, della metafisica. Proprio in seno a tale storia nasce l’ermeneutica; in particolare l’ermeneutica “scientifica”, in parallelo ad un ulteriore sviluppo della coscienza religiosa che avviene con la Riforma protestante, in particolare con Lutero: «Nello stesso periodo sorse l’ermeneutica. Questa si propone di dare la teoria e le regole del processo interpretativo; e anch’essa in un primo tempo si limitò all’interpretazione delle Sacre Scritture. Ma anche così limitato, questo procedimento fu di grande importanza, giacché quando si vogliono stabilire le basi moderne delle scienze spirituali, appunto nell’ermeneutica si ha un punto di partenza del massimo valore. Epperò io dedico attenzione speciale alla storia di essa: d’altra parte l’ermeneutica prepara la mia propria impresa di stabilir quelle basi».

L’esigenza di strumenti di interpretazione nasce quindi nel momento in cui l’autocoscienza religiosa ha bisogno di rifondare la propria legittimità, mettendo in discussione “istituzione” e “tradizione”. In questo quadro, accanto all’ermeneutica, si assiste allo sviluppo della critica storica e della filologia: «tra i teologi ecclesiastici delle varie confessioni contrastanti si ebbe, come strumento di lotta, un grande progresso della critica storica; e nello stesso tempo, in parte ad opera delle stesse persone, nel corso delle stesse lotte tra le confessioni, fu creata l’ermeneutica, tanto importante per il metodo delle scienze dello spirito. La critica storica del XVI secolo ebbe l’impulso più vigoroso dall nascente filologia classica; ma nello stesso tempo fu anche determinata dai bisogni della vita storica [...]. Ora occorre esaminare le origini di antiche potenze contro cui si lottava, e impugnarne o difendere i titoli giuridici, e anche le nuove forze, che sorgevano, dovevano giustificarsi storicamente». Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. II: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, a cura di Georg Misch, Teubner, Stuttgart 1914; trad. it. *L’analisi dell’uomo e l’intuizione della natura*, prefazione e traduzione di Giovanni Sanna, Rist. anast. tratta dall’edizione pubblicata nel 1927 nella collana «Storici antichi e moderni», La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 146 e ss.

ciò che è per me, lo è in quanto lo vivo, nell'*Erlebnis*. «In ciascuno di noi ci sono diverse persone, il membro di una famiglia, il cittadino, il collega di lavoro; ci troviamo in un contesto di obbligazioni etiche, in un ordinamento di diritto, in una connessione finalizzata della vita che è diretta all'appagamento: soltanto nell'autoriflessione [*in der Selbstbesinnung*] troviamo l'unità di vita [*die Lebenseinheit*] e la sua continuità in noi, che sorregge e tiene tutte queste relazioni». <sup>105</sup>

Questa molteplicità, il punto d'intersezione che costituisce l'individuo, sposta dunque lo sguardo dal "cosa" al "come". La storia è storia di tali connessioni (il "come"), e non dei dati singoli (che di per sé non esistono) (il "cosa"). <sup>106</sup> Ciò significa, al contempo, che la pluralità di relazioni e nodi che costituiscono l'insieme intero delle connessioni (quell'insieme che Dilthey vorrebbe spiegare, saper guardare e possibilmente fondare filosoficamente) rimane per così dire "tale", non si supera in una dialettica. La linearità dello sviluppo dialettico è qui una molteplicità di sviluppi connettivi, di configurazioni, di prospettive (*Ansichten*), sentimenti di vita (*Lebensgefühle*) e scopi posti dalla volontà (*Zweckzusammenhänge*).

L'errore di metafisici e pragmatici consiste proprio in questo. Nel dare forma e ordine logico a ciò che, "per natura", non è semplice e ordinabile. Bensì fattuale, effettivo, composto e in connessione. Comte, per esempio (ma anche Kant), per Dilthey tiene presente solo "un lato" dello stato di fatto [*Tatbestand*]. Non ha indagato nulla delle relazioni storiche della metafisica con il "movimento intellettuale" (più ampio, e che comprende: scetticismo, scienza, autoriflessione e teoria della conoscenza). Egli ha trattato solo le relazioni con la religione, il mito, la teologia, senza saper guardare, e analizzare, lo «stato di fatto composito» [*das zusammengesetzte Tatbestand*]. <sup>107</sup> La sua teoria entra in contraddizione con i fatti della storia e della società (una volta che si impara a guardarli, e che ci si liberi della metafisica), poiché essa da una parte non è storica, dall'altra non sa guardare l'unità del molteplice.

Innanzitutto non è storica: è sprovvista dell'*intravisione storica* [*die geschichtliche Einsicht*]. Procedendo con spiegazioni astratte il risultato non potrà che essere fallimentare. Si confronti l'idea di Comte sui periodi della storia, in particolare sul passaggio da un presunto stadio teologico (fittizio) a quello metafisico (astratto), e infine scientifico (positivo) dell'umanità. Dilthey affronta invece lo stadio del "rappresentare mitico" distinguendo la radice dell'esperienze religiosa. Tutt'altro che un processo di semplice superamen-

<sup>105</sup> GS I; *Einleitung*, p. 171 (p. 87).

<sup>106</sup> Si fa qui riferimento, proponendo come lettura dell'impostazione di Dilthey come una riconduzione dal "cosa" al "come" della cosa e della conoscenza, all'impostazione fenomenologica descritta da Heidegger all'inizio degli anni Venti del Novecento: «Il passato resta chiuso ad un presente finché questo, l'esserci [*Dasein*], non è esso stesso storico [*geschichtlich*]. Ma l'esserci è storico in se stesso in quanto esso è la sua possibilità. Nell'essere futuro l'esserci è il suo passato; ritorna ad esso nel *come*». Martin Heidegger, «Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs», in *Gesamtausgabe, Band 20*, a cura di Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1979; trad. it. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di Renato Cristin e Alfredo Marini, Il Nuovo Melangolo, Genova 1998.

<sup>107</sup> GS I; *Einleitung*, p. 263 (p. 134).

to, tali elementi permangono nella pluralità dello stato di fatto, nello stesso periodo storico, nella stessa persona, che è credente e scienziato, padre di famiglia e commerciante. Il rappresentare mitico, tornando all'esempio in questione, configura per Dilthey una connessione reale e vivente.<sup>108</sup> Comte, invece, designa come primo stadio dello sviluppo spirituale quello "teologico", che viene gradualmente spodestato via via fino allo stadio della scienza.

Tutto ciò è contraddetto dai fatti: non ci sono stadi che superano altri, ma semmai ri-configurazioni di connessioni, le quali devono essere analizzate, individuate per quello che sono e per come ci si presentano. Comte non è in grado di separare, in questo caso specifico, la funzione del rappresentare mitico nella connessione dello sviluppo spirituale, dalla posizione della religione: «il decorso della storia non ha confermato l'assunto dell'influsso costantemente decrescente nella storia e gradualmente in via di scomparsa dinanzi alla scienza, di rappresentazioni religiose sulla società europea. E, a dire il vero, il rappresentare mitico mostra una relativa autonomia nei confronti della vita religiosa. [...] Il vissuto religioso rimane piuttosto l'eternamente interno».<sup>109</sup>

Il pragmatico, d'altro canto, guarda la storia come un nesso di individui (atomismo), che si influenzano vicendevolmente in maniera causale: «nascita, morte e tutta la casualità della sorte, le passioni e l'egoismo limitato che si mettono così largamente in primo piano sulla scena della vita: tutto questo pare confermare la visione dei conoscitori di uomini che nella vita della società adocchiano solo il gioco e il controfuo di interessi degli individui sotto l'influenza del caso, la visione dello storico pragmatico per cui il decorso della storia si risolve altrettanto nel gioco delle forze personali».<sup>110</sup> Hegel da canto suo non potrà mai capirsi con lo storico pragmatico, poiché parlano l'ultimo «sulla terra solida», e l'altro «sospeso in alto nell'aria. Eppure ciascuno dei due possiede una parte della verità».<sup>111</sup> In che senso entrambi possiedono una parte di verità? Quale rapporto tra l'individuo (atomo per il pragmatista) e il tutto (lo Spirito di Hegel)?

Dilthey risponde con Goethe: «Egli prende avvio dalla vista sul castello e sulla contrada sottostante; nasce così per lui un'immagine intuitiva [*ein anschauliches Bild*] per la verità astratta: "che il mondo razionale sia segnato decisamente, di stirpe in stirpe, a un fare coerente [*ein folgerechtes Tun*]". La visione dell'effettualità storico-sociale egli la riassume "nell'alto detto di un saggio": "il mondo razionale va considerato come un grande individuo immortale che produce in modo inarrestabile il necessario e per questo si eleva addirittura a signore del casuale" ».<sup>112</sup> Con la forza immaginativa propria del *genio*, dell'*artista*, Goethe individua in una formula la visione d'insieme della storia che Dilthey persegue nei suoi lavori, a quanto afferma egli stesso, nel «tentativo di uno smembramento graduale, che fa degli individui gli elementi dell'effettualità storico-sociale». Dilthey si rifà a questa frase di Goethe

<sup>108</sup> GS I; *Einleitung*, p. 275 (p. 140).

<sup>109</sup> GS I; *Einleitung*, p. 277 (p. 141).

<sup>110</sup> GS I; *Einleitung*, p. 103 (p. 53).

<sup>111</sup> GS I; *Einleitung*, p. 103 (p. 53).

<sup>112</sup> GS I; *Einleitung*, p. 103 (p. 53).

come ad una formula (per l'appunto appresa per intuizione) di una visione generale [*Übersicht*] sull'effettualità storico-sociale e sulle sue scienze. Tale visione generale è analizzata per "smembramento" [*Zergliederung*], provando a tagliare (esperimento), per vedere se il coltello è affilato. Il metodo non può che essere sperimentale e empirico: cercare di vedere chiaro (tramite la *geschichtliche Einsicht*) gli elementi della effettualità storico-sociale e delle scienze (le particolari *Ansichten*) nella connessione d'insieme della vita (la *Übersicht*).

Sono dunque proprio le influenze reciproche tra singoli individui, tra le loro passioni, vanità, interessi, volontà, che si effettua la *connessione finalizzata* [*Zweckzusammenhang*] della storia dell'umanità. Nell'effettualità storico-sociale ciò che viene prodotto dall'uomo (il *factum*) accade mediante il volere. Nel volere si costituisce il "motivo", e quindi l'universalmente valido, che va oltre la vita particolare. L'affaccendarsi abituale degli uomini, quindi, è legato dal proprio "daffare", eppure, al medesimo tempo, porta a compimento "ciò che deve" (il "fare coerente" di Goethe).

In questo intreccio, tra individuo nella sua prassi, e le connessioni di scopo che, costituite storicamente, sopra-vivono all'individuo come espressione e spirito oggettivo,<sup>113</sup> si sviluppa la vita, nel suo enigma. Questa grande connessione finalizzata (volontà) opera tramite due mezzi: l'ingranaggio coerente delle azioni dei diversi individui (sistema di cultura), e la potenza della grandi "unità di volontà" (le organizzazioni esterne). Sono entrambi «una connessione finalizzata vivente».<sup>114</sup>

All'interno di essi l'individuo "da sempre" sta, si trova, comprende e si comprende. Eppure la connessione finalizzata vivente dei sistemi di cultura e delle organizzazioni esterne della società "si effettua" solo laddove è l'individuo a fare. L'individuo autonomo: da una parte nel suo adattarsi con l'altro in virtù della natura della cosa (sistemi di cultura); dall'altra in quanto unità di volontà che agisce nella sua potenza su altri individui — «libero fare e regolazione dell'attività, essere per sé e comunità stanno qui l'uno di fronte all'altro. Ma questi grandi stati di fatto stanno, come tutto nella storia vivente, in relazione l'uno con l'altro».<sup>115</sup> Non si dà antinomia tra libero o servo arbitrio: la relazione tra i fatti possono presentare nella sua interezza la realtà, null'altro!

Come considerare dunque «l'influenza reciproca tra unità individuali, tra la loro libertà, anzi tra il loro arbitrio (prendendo queste parole nel senso di nomi per il vissuto, non per una teoria), la diversità dei caratteri nazionali e delle individualità, infine le sorti che discendono dalla connessione della natura in cui tutto questo subentra»?<sup>116</sup> Né il pragmatismo storico, che si culla, come dice Dilthey, nel gioco delle singole forze, né il metafisico che sostituisce a tali forze le sue formule astratte, ci sono d'aiuto. «Il mistero della storia

113 «Per spirito oggettivo intendo le forme molteplici in cui la comunanza che sussiste tra gli individui si è oggettivata nel mondo sensibile». GS VII, *Plan der Fortsetzung*, p. 307.

114 GS I; *Einleitung*, p. 105 (p. 54).

115 GS I; *Einleitung*, p. 105 (p. 55).

116 GS I; *Einleitung*, p. 249 (p. 127).

e dell'umanità è più profondo delle une e delle altre». <sup>117</sup> Solo nel cono di luce e ombra dell'*Erlebnis*, ciò che è per me è un fatto della coscienza *Tatsache des Bewusstseins*. Sono in grado di analizzare questo fatto della coscienza grazie all'autoriflessione [*Selbstbesinnung*]. Questo costituisce il principio di *fenomenalità* del mondo:

Il principio supremo della filosofia è il principio di fenomenalità, secondo il quale tutto ciò che esiste per me sta sotto la condizione generalissima di essere un fatto della mia coscienza; anche ogni cosa esterna mi è data soltanto come un collegamento di fatti o eventi della coscienza; oggetto, cosa esistono per una coscienza e in una coscienza. <sup>118</sup>

Fondare la scienza, fare di questa realtà la fondazione della scienza è compito della filosofia, voglia essa avvalersi di una nuova scienza (la psicologia descrittiva) o di altro. Ciò che importa è che rispondendo a questa fondazione, e solo «se essa viene percorsa con la più rigorosa puntualità fin dai primi passi, anche i principi dell'agire individuale e sociale possono ottenere quella sicurezza che loro compete. A questi infine, come è ovvio, è connesso l'interesse essenziale della filosofia, anzi di qualunque scienza, soprattutto ai nostri tempi». <sup>119</sup>

Dilthey vuole fondare scientificamente la filosofia: il metodo non può che essere dunque analitico. L'analisi della coscienza, dei fatti della coscienza e dell'*Erlebnis* è la prima ricerca, quella fondante e fondamentale, su cui è possibile trovare le basi sicure per le altre scienze, per il mondo storico-sociale. Fare storia, scrivere di storia, diviene dunque uno degli esercizi filosofici per rintracciare le stesse strutture che nella coscienza avverto, di cui la coscienza ora "si rende conto" [*Innewerden*]. L'accorgersi [*Innewerden*] è prendere coscienza di ciò che nella coscienza accade. Questo sguardo "destrutturante" deve guidare la parte fondativa delle scienze dello spirito, di quella scienza nuova, che con echi vichiani Dilthey ha in mente.

Il nucleo di queste teorie astratte può ricevere un'elaborazione scientifica solo attraverso il metodo che è comune a tutte le scienze della società, ossia il collegamento dell'analisi storica con quella psicologica. <sup>120</sup>

La filosofia assurge a «guida di avviamento al cogliere la realtà, l'effettualità nella pura esperienza [*in reiner Erfahrung*] e per smembrarla nei confini che la critica del conoscere prescrive». La storia, che Dilthey definisce "intellettuale", <sup>121</sup> diviene storia del conoscere e delle sue figure (metafisica, scienza); storia della costruzione del mondo naturale (scienze naturali), e dello spirito (scienze dello spirito); storia della coscienza europea e dei suoi cambi di prospettiva (che Dilthey segnala come differenti rapporti con la vita). Queste figure della coscienza non sono però hegelianamente poste in un movimento dialettico di superamento, ma in una dialettica immanente, reticolare, di influenze, rapporti, contaminazioni e "connessioni". Il metodo storico di Dilthey

<sup>117</sup> GS I; *Einleitung*, p. 249 (p. 127).

<sup>118</sup> GS V; *FSS Aussenwelt*, p. 228 (p. 90).

<sup>119</sup> GS V; *FSS Aussenwelt*, *Ibidem*.

<sup>120</sup> GS I; *Einleitung*, p. 155 (p. 79).

<sup>121</sup> GS I; *Einleitung*, p. 275; p. 699; p. 809 (p. 140; p. 352; p. 407).



è filosofico, e non certo sistematizzato in una univoca metodologia della storia, perché la storia non è una cosa da studiare: per comprendere bisogna saper guardare le connessioni, le continuità e le discontinuità, sempre tenendo insieme ciò che resta; ciò che scompare ma riappare. Ecco che Dilthey per primo segnala la storia del conoscere come storia in cui le verità sono in connessione: quella della scienza astrologica con quella politica e poi filosofica. Per avere uno sguardo complessivo su tutto ciò è necessario guardare all'uomo (l'uomo intero), e guardare tutto l'effettuale nel suo articolarsi e tenersi insieme. Per avere questo sguardo, imparare questo "metodo", è necessario ora, di fronte alla novità del mondo storico e delle sue scienze (quelle dello spirito), una vera e propria formazione.

Vorrei insegnare a vedere questa effettualità — un'arte che dev'essere esercitata a lungo, come quella dell'intuizione di forme spaziali — e scacciare questa nebbia e questi fantasmi.<sup>122</sup>

Ad un compito pratico come questo Dilthey dedica la sua opera. «A chi si occupa delle scienze dello spirito questa opera vuole formare perciò, per così dire, gli organi per l'esperienza del mondo storico-sociale».<sup>123</sup> Sono i bisogni e la brama del tempo storico (frutto a sua volta della sua storia, della storia delle strutture di volontà) che impongono, per così dire, i cambiamenti storici. La scienza ha ormai, per Dilthey, una «brama insaziabile di realtà», e vuole impadronirsi ora del mondo storico-sociale «per abbracciare, se possibile, l'intero del mondo e acquisire i mezzi per intervenire nell'andamento della società umana».<sup>124</sup> È questa l'esperienza intera, piena, non mutilata, che non è stata mai messa a base del filosofare.

In opposizione all'empirismo dominante così come alla speculazione, si doveva innanzitutto rendere visibile l'effettualità storico-sociale nella sua piena realtà [*in ihrem vollen Realität*]; a questa effettualità si riferiscono tutte le indagini che seguono. In opposizione ai progetti di una scienza che si stende sull'intera connessione di questa effettualità, si doveva mostrare l'ingranare l'una nell'altra delle prestazioni delle scienze particolari feconde, divenute storicamente; in esse si compie il grande processo di una conoscenza della vita sociale a dire il vero relativa, ma progressiva. E visto che rinveniamo il lettore occupato nelle scienze particolari o attivo nella tecnica, a esse intrecciata, della vita professionale, si doveva provare così la necessità di una scienza fondante che sviluppi le relazioni delle scienze particolari con il processo della conoscenza nel suo progredire; a una simile fondazione riconducono tutte le scienze dello spirito.<sup>125</sup>

### 1.5.2 La *Einsicht* storica e le visioni del mondo

Una fondazione che accompagna la prassi delle scienze e del conoscere.<sup>126</sup> Il mondo storico-sociale, la storia dell'uomo e della ragione nelle sue configurazioni, sono perscrutabili attraverso quella modalità di "vedere" i fatti che

<sup>122</sup> GS I; *Einleitung*, p. 81 (p. 42).

<sup>123</sup> GS I; *Einleitung*, p. 241 (p. 123).

<sup>124</sup> GS I; *Einleitung*, p. 241 (p. 123).

<sup>125</sup> GS I; *Einleitung*, p. 243 (p. 124).

<sup>126</sup> Sull'uomo "pratico in Dilthey", cfr.: Helmuth Joach, *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey*, Verlag Aton Hain, Meisenheim am Glan 1974.

Dilthey denota come “introvisione” [*Einsicht*]. La si ritrova nella *Einleitung* e nelle opere successive, come modalità d’indagine. La *geschichtliche Einsicht* è quello sguardo dello studioso che indaga e mette in evidenza le connessioni storiche-sociali, le varie *Zusammenhänge* di cui l’uomo è crocevia. Il concetto mantiene in sé la radice della “visione” [*Sicht*] che si declina anche come forma del “comprendere”, non solo la storia, ma anche del mondo come correlato, come *milieu* [*Umsicht*]. La *Sicht* infine è utilizzata da Dilthey per indicare le differenti posizionalità nei confronti della vita che nella storia “comprendono” la vita in maniera differente [*Ansichten*]. Infine le differenti *Ansichten* compongono, viste dal generale, una *Weltansicht*.

È facile rintracciare in quest’ultima il debito per il concetto di *Weltanschauung*, che occuperà la riflessione dell’ultimo Dilthey. Anche in *Weltanschauung* rimane una modalità del guardare, *schauen an*, che è un guardare in prospettiva, un guardare intenzionato [*an*]. La particella “an”, tanto nelle *Ansichten*, quanto nelle *Welt-an-schauungen*, indica la posizione da cui il mondo è “visionato”, “tenuto insieme” prospetticamente; indica l’orientamento-a. Entro tale configurazione strutturale di connessioni il ricercatore medesimo può esercitare una *Einsicht*, una visione che entra [*ein*], fende, per tornare all’immagine del coltello usata da Dilthey nella *Einleitung*, per saggiare connessioni e nodi dell’effettualità.

Lo stesso osservatore, tramite l’introspezione, sa anche che anch’egli guarda una *Ansicht* specifica: la sua propria. Lo stacco teoretico dalla vita, il conoscere, pratica però tramite tale presa di distanza la *Sicht* nella sua modalità analitica, descrittiva, comparativa. La visione si impara, è per Dilthey questione di pratica e vorrebbe insegnarla. Il modo in cui lo vuole fare è con la *Einleitung*, progettando una fondazione completa che mostri la pratica della visione. In questo senso, come abbiamo detto, il II libro della *Einleitung* è come se fosse un’esercitazione pratica. Nel I libro invece si introducono i concetti di fondo.

Il resto dell’opera come si sa non verrà mai pubblicato: ogni scritto dal 1882 in poi si può considerare come parte della fondazione prospettata. Questa idea di pratica filosofica, di un “imparare a vedere” torna qualche anno dopo nella scuola fenomenologica di Husserl, anch’essa votata alla pratica e agli esperimenti. Gli allievi temevano giudizi terribili quali: «Er sieht nicht!».

Le visioni del mondo sono espressione del reticolo di connessioni di vita che finora abbiamo descritto. Arte, religione e filosofia sono modi di esprimere un’intuizione del mondo che non è soltanto una forma di conoscenza della realtà, ma anche un complesso di valori, di fini e di regole di condotta. La filosofia si distingue dall’arte e dalla religione per la sua aspirazione a una validità incondizionata — aspirazione che viene però contraddetta dalla coscienza storica, la quale pone in luce il condizionamento storico di tutte le dottrine filosofiche. Si noti come il ruolo della filosofia sia ora relegato, per così dire, a espressione storica di un’intuizione del mondo.

Essa è una forma storica di posizione nei confronti della vita, di quella che Dilthey definisce la “volontà di conoscenza”. Se questo non è di per sé una scoperta di Dilthey, è però una posizione scomoda per chi della filosofia vuole fare un assoluto. Che senso continua ad avere questa pratica se è espressione

relativistica di un periodo storico? Come sarebbe possibile giungere ad una verità, se ora tutto è semplice abbaglio del momento? Dilthey era cosciente del pericolo del relativismo. Pericolo che però non sentiva per sé, dato che era qualcosa di molto lontano dal suo modo di intendere la filosofia, la storia, la vita.

Negli ultimi scritti Dilthey si concede più tempo a tematizzare il “tipico” nella storia. Tipico è una figura che torna, una possibile generalizzazione di strutture che rappresenta una chiave di accesso per una visione d’insieme su una connessione. Le intuizioni del mondo (visioni del mondo) sono da Dilthey suddivise in tre classi tipiche: naturalismo, idealismo oggettivo, idealismo della libertà.<sup>127</sup>

La storia della filosofia è una “lotta” tra questi tre tipi ricorrenti. Come abbiamo già visto, non esiste in Dilthey un semplice susseguirsi storico nel senso di un superamento. Nasce così un’antinomia, tra la pretesa di validità incondizionata della filosofia e la coscienza storica: trova soluzione solo in una «filosofia della filosofia», intesa come indagine critica sulla possibilità e sui limiti della filosofia. Essa deve porre in luce il carattere illegittimo della pretesa metafisica di offrire una spiegazione globale della realtà, e richiamare la ricerca filosofica alla consapevolezza della propria relatività storica:

Le visioni del mondo non sono prodotti del pensiero. Esse non scaturiscono dalla semplice volontà di conoscere. La comprensione della realtà è un momento importante nella loro formazione ma è, certamente, soltanto un momento. Esse vengono fuori dall’atteggiamento vitale, dall’esperienza della vita, dalla struttura della nostra totalità psichica.

È da ciò che Dilthey chiama “costituzione tipica della vita” che nascono le particolari disposizioni concettuali e pratiche, i particolari stili di vita, l’intuizione artistica, il sentimento religioso, anche le stesse sistemazioni filosofiche. Per questo Dilthey può definire la singola visione del mondo non solo come costruzione terminale del lavoro speculativo, e della “genialità metafisica”, ma anche come «intuizione che sorge dall’essere dentro la vita stessa» [*Darinnen-sein im Leben*]. Nel *Das Wesen der Philosophie*<sup>128</sup> del 1907 Dilthey parla di arte, religione e filosofia come forma fondamentale comune riconducibile alla struttura della vita psichica. Dilthey apre così a prospettive nuove e inedite.

Non solo la storicità ha pervaso le fondamenta della fissità sistematica della filosofia, e del terreno puro della ragione. Ma anche «l’intera fenomenologia della metafisica [il II libro della *Einleitung*] ha mostrato il fatto che i concetti e le proposizioni metafisici non scaturiscono dalla pura posizione del conoscere

<sup>127</sup> Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. VIII: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, a cura di Bernard Groethuysen, 3<sup>a</sup> ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen 1962; trad. it. *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, a cura di Giancarlo Magnano San Lio, Guida editori, Napoli 1998.

<sup>128</sup> Wilhelm Dilthey, «Das Wesen der Philosophie», in *Gesammelte Schriften*, vol. V: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, I. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, a cura di Georg Misch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1924; trad. it. *L’essenza della filosofia, in Scritti filosofici (1905-1911)*, a cura di Pietro Rossi, UTET, Torino 2004 (cit. come GS V, *Das Wesen*).

rispetto alla percezione, ma dal lavoro del conoscere stesso in una connessione creata dalla totalità dell'animo [durch die Totalität des Gemütes].<sup>129</sup> La figura della metafisica viene così decostruita a partire dagli atti originari (storici) da cui ha preso forma e contenuto nel corso della storia.

La radicalità della lettura di Dilthey è pari a quella di Heidegger e di Nietzsche, e al contempo mantiene un'impostazione mai sazia di proseguire analisi e studio, lavoro filosofico e storico. La totalità dell'animo, che significa sentimento-volontà-rappresentazione è il luogo dove si dà l'Io e l'Altro [*ein Anderes*]. Si dà alla volontà come impressioni [*Eindrücke*] e al sentimento come sofferenza [*Leiden*]: «immediatamente, non attraverso un'inferenza, ma come vita». <sup>130</sup> Da questi brevi cenni si intuisce che il pensiero di Dilthey mantiene una continuità di fondo nelle sue linee essenziali. Per anni, al contrario, hanno pesato letture, come per esempio quella di Gadamer, che sostenevano l'esistenza di una "svolta" di Dilthey. Tale svolta sarebbe avvenuta tra un primo tentativo di fondare le scienze dello spirito sulla psicologia, tentativo fallito con la recensione negativa di Ebbinghaus, nel 1895, alle *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*.<sup>131</sup> Dopo la recensione di Ebbinghaus, Dilthey, scoraggiato, avrebbe abbandonato l'idea di una fondazione sulla psicologia, per passare alla seconda fase della sua vita filosofica, spostando la fondazione sull'ermeneutica. A corroborare tale ipotesi sarebbero le opere stesse dell'ultimo Dilthey, le quali riprendono Hegel<sup>132</sup>, e il suo concetto di "spirito oggettivo".<sup>133</sup> Noi al contrario cerchiamo di mostrare la continuità nelle opere di Dilthey.<sup>134</sup> Lo spirito oggettivo degli scritti dell'ultimo Dilthey ha poco a che vedere con quello hegeliano, ed è semmai assimilabile a quello usato dall'amico Lazarus nella sua *Völkerpsychologie*; la ripresa di Hegel nel saggio del 1905 è volto al giovane Hegel (non al maturo filosofo dello spirito oggettivo) ed è interessato al rapporto del giovane svevo col tema della "vita".<sup>135</sup> Il testo che ci permette di corroborare questa tesi<sup>136</sup> è *Leben und*

<sup>129</sup> GS I; *Einleitung*, p. 785 (p. 395).

<sup>130</sup> GS I; *Einleitung*, p. 785 (p. 395).

<sup>131</sup> La recensione di Ebbinghaus è stata tradotta in italiano e si trova in: Marini, *Materiali per Dilthey. Idee su una psicologia descrittiva e analitica* cit. Il testo di Dilthey: Dilthey, «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie» cit.

<sup>132</sup> Wilhelm Dilthey, «Die Jugendgeschichte Hegels», in *Gesammelte Schriften*, vol. IV: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, a cura di H. Nohl, Teubner, Stuttgart 1921; trad. it. *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, a cura di Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo, Guida Editori, Napoli 1986 (cit. come GS IV; *Die Jugendgeschichte Hegels*).

<sup>133</sup> Le opere principali dell'ultimo Dilthey sono: GS VII, *Der Aufbau*; GS VII, *Plan der Fortsetzung*.

<sup>134</sup> C'è anche chi ha parlato di "crisi" in quanto "continuità" nel pensiero di Dilthey: Giovanni Matteucci, «Crisi come continuità in Dilthey», in *Interpretare la modernità. In ricordo di Franco Bianco*, a cura di Mariannina Failla e Pavel Rebernik, Carrocci, Roma 2009, p. 61-68.

<sup>135</sup> Cfr.: Hans-Ulrich Lessing, «Bemerkungen zum Begriff des objektiven Geistes bei Hegel, Lazarus und Dilthey», *Reports on Philosophy*, 9 (1985), p. 49-62; Hans-Ulrich Lessing, «Dilthey und Lazarus», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 3 (1985), p. 57-82.

<sup>136</sup> Che noi facciamo nostra appoggiandoci agli studi condotti da Alfredo Marini, tra i quali ricordiamo: Marini, *Alle origini della filosofia contemporanea. Wilhelm Dilthey: antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione* cit.; Alfredo Marini, «Dilthey:

*Erkennen*<sup>137</sup>, vero punto chiave del pensiero diltheyano. Il testo costituisce un progetto, pertanto non fu mai pubblicato da Dilthey. Venne redatto nel 1892-83, ed è apparso nelle *Gesammelte Schriften* solo nel Band XIX, nel 1982. Nel prossimo capitolo prenderemo in esame *Leben und Erkennen* e cercheremo di mostrarne l'importanza per la comprensione del pensiero diltheyano.

l'introduzione alle scienze dello spirito e la mappa per la ricostruzione della mente umana», *Magazzino di filosofia*, 8 (2002), p. 17-30; Marini, *Materiali per Dilthey. Idee su una psicologia descrittiva e analitica* cit.; Alfredo Marini (a cura di), *Rileggere Dilthey*, *Magazzino di filosofia*, 8, Franco Angeli, Milano 2002.

<sup>137</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*.



## II

### LOGICA DELLA VITA

Sono pochi, invero, quelli che si entusiasmano di ciò che appare soltanto allo spirito. I sensi, il sentimento, la passione, esercitano su di noi un potere ben più forte; e non a caso, poiché siamo nati non già per osservare e meditare, ma per vivere.

---

Johann Wolfgang Goethe  
*Die Schriften zur Naturwissenschaft*

#### 2.1 STUDIO SU «LEBEN UND ERKENNEN»

*Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften* costituiscono il nerbo della ricerca di Dilthey. La sfida a lui contemporanea si presenta come il riconoscimento di una scientificità né costretta nel positivismo né abbandonata alle sole *Naturwissenschaften*. Il problema centrale sollevato dal concetto stesso di “scienze dello spirito” (“scienze umane”) è quello di un’accezione filosofica di “scientificità”.<sup>1</sup>

Dilthey è alla ricerca di una nuova scientificità, un nuovo concetto di scientificità (come Kant e poi Husserl: quale *strenge Wissenschaft*?). Nella *Poetik* come anche nello *Aufbau* allude al fatto che il poeta e la vita stessa compiono “esperimenti” per lo scienziato delle scienze dello spirito. Si tratta di un concetto di “esperimento” diverso da quello delle scienze della natura, del laboratorio, promosso dalle scienze del modello cartesiano meccanicista. È un esperimento più simile a quello di Comte o di Nietzsche.<sup>2</sup> D’altra parte nella seconda metà dell’Ottocento si consuma sempre più il modello meccanicista: dallo sviluppo delle geometrie non euclidee, all’elettromagnetismo; dalla genetica (necessità-libertà; apriori materiale) alla biologia; dalla *Gestalt Psychologie* alla psicanalisi (con la frantumazione del soggetto-coscienza); dalla relatività alla fenomenologia di Husserl.

<sup>1</sup> Cfr. Cacciatore, *Scienza e filosofia in Dilthey* cit.

<sup>2</sup> Cfr. Marini, *Materiali per Dilthey. Idee su una psicologia descrittiva e analitica* cit., p. 11-56.

La connessione psichica che troviamo in noi, io la considero come uno stabile punto d'appoggio. Naturalmente, ogni energia del pensiero va concentrata nello sforzo di mostrare che, nella coscienza dell'io, vi è qualcosa di insolubile che non può essere dedotto da elementi e da relazioni fra elementi; tuttavia, lo svolgimento di questa proposizione darà come risultato sempre e solo qualcosa di probabile: altrimenti sarebbe questa proposizione stessa a costituire un punto d'appoggio del tutto stabile [...]. Tutto questo, però, io lo svolgo con una certa durezza empirica [*mit einer gewissen empirischen Härte*], nel franco riconoscimento che dalle discrepanze, dissonanze, della nostra vita istintuale emerge con fatica qualcosa come umanità e individuo [...]. Così la franca apprensione dell'empirico risulta sempre rimandare al suo senso reale e alla sua connessione reale, la quale non è sovraempirica ma, secondo il suo valore e il suo significato, è qualcosa di metafisico.<sup>3</sup>

In quanto *Gestalt* e *Vorstellung* il vissuto è relazionalità radicalmente temporale, in ordine alla quale «è insufficiente anche l'avanzare nel tempo e l'addizione psichica del passato»<sup>4</sup> Dopo gli anni Novanta Dilthey attenua l'uso del concetto di *connessione acquisita della vita psichica*, addentrandosi direttamente all'analisi e alla descrizione delle dinamiche strutturali del vissuto. Svaniscono così i residui di fisiologismo che sono rintracciabili nei saggi giovanili, e che agiscono ancora sullo sfondo della *Poetik*, proprio in relazione alla nozione di *connessione psichica acquisita*. Emerge con forza il tratto unitario rappresentato dal rilievo delle strutture articolative interne all'esperienza come vita, ovvero alle forme in cui si ordina l'esperienza correlativa, che egli chiama «categorie reali». Dilthey perviene alle categorie reali dalla sua logica, fin dal suo *Leben und Erkennen*.<sup>5</sup>

La logica di Dilthey è una logica gnoseologica. Non però semplice gnoseologia, ma teoria della conoscenza radicata e fondata nella vita e, come vedremo, di conseguenza, nel tempo. L'intuizione diltheyana della lettura delle categorie logiche come categorie temporali, o, meglio, storiche, è sì stata riconosciuta a più riprese da Husserl prima, e da Heidegger dopo. Al contempo però la fama di storico, letterato, e studioso rigoroso è stata accompagnata a lungo da quella di filosofo dal basso grado di rigosità e finezza concettuale. Vediamo qui di seguito a che punto la logica di Dilthey era elaborata in occasione del suo scritto *Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre*. Si cercherà di mostrare nelle seguenti analisi come la logica progettata da Dilthey vada nella direzione opposta alla psicologia. In questo studio Dilthey affronta l'analisi della vita stessa nelle sue strutture e categorie. La strada intrapresa porta semmai ad aprire la questione ontologica della vita, e non quella solo gnoseologica della conoscenza, né tantomeno verso una "fondazione psicologica". Scevri da tale pregiudizio, sostenuto da parte della storiografia e filtro interpretativo che ha fatto sentire i propri effetti sugli studiosi di Dilthey per molto tempo, ci accingiamo all'analisi del testo.

L'intento della ricerca è palesato fin dalle prime righe, nelle quali Dilthey ammette che si propone è «di esaminare tutto ciò che nella scienza e nella vita si presenta come verità, per vedere se questa verità è capace di dimo-

3 Dilthey, *Briefwechsel zwischen Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg. 1877-1897* cit., p. 92.

4 GS VII, *Plan der Fortsetzung*, p.231 (p. 332).

5 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*.



strarsi come tale»<sup>6</sup>. Le verità come le intende qui Dilthey nascono da processi, che, per la sua ricerca, si possono «conoscere e esporre da sé»<sup>7</sup>. Tali verità compongono infine una connessione nella coscienza. Proprio in virtù del luogo di osservazione, ovvero la connessione delle verità nella coscienza, l'atteggiamento scientifico permette l'osservazione dei processi della coscienza, un'auto-osservazione quindi, grazie alla quale è possibile svelare i processi di pensiero «in cui, dai fatti, sorgono le astrazioni della scienza»<sup>8</sup>. I processi così palesati, ritrovati dalla propria riflessione su sé, sono però solo i primi. Dietro ad essi se ne trovano di più elementari, tra i quali il collegamento di un'immagine emergente con impressioni presenti; l'orientazione del dato nella connessione temporale; le distinzioni e i collegamenti logici grazie ai quali il dato diviene visibile nella proposizione. Processi di processi, e, quindi, processi della coscienza, processi logici e processi elementari. Non è però questo il dato unico di riflessione, pena l'emergere di un idealismo coscienzialistico, ma al contrario, come dichiara immediatamente dopo Dilthey:

Ma come perfino dietro i monti che si vedono nello sfondo più lontano abita della gente, così tutti questi processi di distinzione, collegamento, relazione rimandano ultimamente a qualcosa che è dato, dato immediatamente<sup>9</sup>.

Questo è il *fattuale* per Dilthey: il *dato* che vive e sopravvive ai processi logici, dalla cui regolarità (distinguere, collegare, relazionare, ordine e connessione) «non potrà mai nascere qualcosa di fattuale»<sup>10</sup>.

Nel colore blu, nella nota *do*, nella sensazione di colore, nonostante le relazioni nella quali essi compaiono per noi, vi è un nocciolo che da quelle relazioni, in quanto tali, non può essere dedotto. Anzi, sono per l'appunto i processi che abbiamo esposto a pretendere un tale nocciolo.<sup>11</sup>

Il concetto di *dato* diviene qui centrale per la filosofia di Dilthey. Il dato è distinto dai processi che noi osserviamo di noi stessi. Gli effetti di tali processi li conosciamo bene, e sono il distinguere, il collegare, il relazionare e l'ordinare. Sono i processi cari alla psicologia del tempo, quelli che nella filosofia inglese hanno fondato le teorie di Hume, e che dopo per eredità ritroviamo nella logica di Mill. Dilthey fonda qui il suo metodo in modo deciso, distinguendo il *dato* dai processi. Delimita così la funzione stessa della riflessione su di sé: ciò che è così raggiungibile è la descrizione dei processi coscienziali, ma mai il dato di per sé. Ed anche i processi più nascosti, come possono essere quelli inconsci, «non possono bastarci per spiegare ciò che troviamo dentro di noi».<sup>12</sup>

Nel blu, nel sentimento di dolore, nel *do*, vi è un nocciolo che non può scaturire da alcuna relazione, ma, piuttosto, tutte le presuppone. Questo è ciò che noi vogliamo in prima istanza designare come il dato: proprio perché viene presupposto dai nostri processi coscienti e non

6 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 293 (p. 333).

7 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 293 (p. 333).

8 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 293 (p. 333).

9 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 293 (p. 333).

10 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 293 (p. 333).

11 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 293 (p. 333).

12 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 294 (p. 334).

abbiamo la benché minima coscienza della sua origine. Una cosa è questo dato e un'altra cosa sono i processi che se ne servono e che lo immettono in relazioni dentro la coscienza.<sup>13</sup>

Si va così delineando un importante principio, come la chiama Dilthey, ovvero quello duplice della intellettualità della percezione sensoriale, e dell'intellettualità della percezione interna. Il dato di per sé, «puro», non esiste se non nel meccanismo di astrazione. Il dato immediato non esiste separatamente, se non nell'analisi: «esso viene selezionato soltanto nel pensiero analitico».<sup>14</sup> Il dato puro, immediato, non è rintracciabile nell'esperienza: «il dato giace all'esterno della mia esperienza diretta».<sup>15</sup> Dilthey mette qui in discussione il sistema kantiano di materia e forma, o meglio, risistema la struttura percezione-intelletto in favore dell'intellettualità della medesima, riagganciandosi in tal modo sulla scia di Fichte, Schopenhauer, ma, ben più importante per lui, di Helmholtz:

Una conseguenza di questo importante principio generale è l'intellettualità della percezione sensoriale. Questa grande dottrina non è però stata dedotta dal principio generale, ma ha acquisito peso proprio come generalizzazione a partire dallo studio approfondito dei processi percettivi. Perciò anticipazioni di essa sono bensì riconoscibili in Fichte, Schopenhauer ma, come teorema dimostrato e positivamente fecondo, essa è stata esposta soltanto da Helmholtz. Essa costituisce una parte rilevante dei suoi lavori preparatori per una filosofia davvero fondata scientificamente.<sup>16</sup>

Si percepisce in questo passo l'atteggiamento caratteristico di Dilthey, quello che mira indiscutibilmente al ripensamento della filosofia nella sua fondazione scientifica. Per questo motivo sono a lui care le ricerche di Helmholtz, proprio per la loro base scientifica. La prospettiva diltheyana è qui debitrice al positivismo del suo secolo, ma con l'accezione tedesca del medesimo. Le sue ricerche, come si legge dall'impostazione che prendono, e dal linguaggio scelto, sintetizzano in una prospettiva tutta tedesca le tendenze positivistiche dell'epoca. Così facendo emerge il ruolo del *dato*, come abbiamo visto, di derivazione positivistica, al contempo però, in un unico gesto, si pensa all'intellettualità della percezione, di matrice cartesiano-kantiana, avendo di mira il *fatto*, la *vita* e l'*esperienza*, eredità del Romanticismo, dell'Idealismo e infine del Positivismo. Il tutto resta volto al tentativo lungo una vita di fondare la filosofia come scienza delle scienze umane, o meglio, come scienza della vita, ermeneutica della vita.

L'intellettualità delle percezioni, e, anche, di quella interna, non fa che circoscrivere l'oggetto della ricerca sulla logica (le operazioni dell'intelletto solo logiche), e allo stesso tempo, allargare a dismisura il campo d'azione della riflessione, che deve fare i conti con tutto il campo delle possibilità intellettive. È chiaro che, quindi, studiare le categorie logiche significa comprendere il modo di funzionare del pensiero e, quindi, dell'esperienza. Così facendo Dilthey non restringe il campo dell'esperienza su quello logico dell'intelletto;

<sup>13</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 294 (p. 334).

<sup>14</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 294 (p. 334).

<sup>15</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 295 (p. 335).

<sup>16</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 295 (p. 335).

al contrario, amplia l'intelletto kantiano affinché la critica non si limiti alle categorie intellettive, ma deduca anche quelle «storiche». Si palesa allora il complesso disegno diltheyano, che si inoltra nel campo fino a quel momento nascosto di una logica che dia giustificazione del tempo e della storia. Intellettualità della percezione sensoriale e esterna significa per Dilthey chiarire definitivamente: tutto ciò che scopriamo riflettendo sui processi della coscienza non può che essere correlato in sé in una struttura di processi intellettivi; tali processi intellettivi sono ciò che abbiamo come campo di ricerca, ma non esauriscono l'oggetto d'esperienza. Rimangono disgiunti dal *dato*, che è sempre presupposto dai nostri processi coscienti e che «non abbiamo la benché minima coscienza della sua origine».<sup>17</sup> Dato da una parte, processi intellettuali dall'altra: con la precisazione però che solo l'analisi e l'astrazione ci presentano un *dato* immediato, puro. Di per sé il dato che noi troviamo non può che essere sempre correlato nella struttura intellettiva che lo mette in relazione a tutto il resto dei processi intellettivi. Si apre così una prospettiva nuova per la filosofia tedesca, portata qui a esperimento da Dilthey: un cambio di sguardo sugli oggetti e sul modo di fare esperienza. L'oggetto di per sé esiste ed è presupposto dai processi intellettivi della coscienza. Non importa però qui l'«in sé» dell'oggetto (non abbiamo la benché minima coscienza della sua origine), ma il «come» del suo essere:

Sarebbe inaudito se il nocciolo: «colore blu» non stesse in relazione a qualche intento che io ho in mente nel compiere questa astrazione.<sup>18</sup>

Si apre così un mondo logico di intenzioni, correlazioni, processi coscienziali, consci e inconsci, e un modo di ricercare di Dilthey che anche a detta di Husserl anticipa il metodo fenomenologico. Non solo per l'uso della descrizione come modalità di ricerca, quanto per la *visione* che Dilthey presenta nelle sue ricerche. I suoi tentativi sono fin da questo testo volti a mostrare un modo di procedere nell'analisi dell'esperienza interna e esterna, anticipando l'*epoché* husserliana proprio a partire dagli strumenti a lui congeniali, figli del suo tempo. Proprio quindi dal re-immettere nella ricerca filosofica i concetti di dato, fatto, esperienza, intelletto.

Mettendo in crisi il concetto di *dato* Dilthey fa sue le ricerche di Helmholtz, criticando così l'impostazione contemporanea della psicologia del suo tempo di lavorare sui dati della coscienza interna come se fossero immediati, puri. Criticandone l'impostazione, Dilthey mostra come ogni dato sia già di per sé, come abbiamo visto, correlato, strutturato, intenzionato nel suo apparirci. Ne consegue la non trasparenza e immediatezza dei dati, anche di quelli interni, della coscienza. E, ancora, le «illusioni» della coscienza, dovute a errori nei collegamenti del dato immediato nel pensiero. Questi errori sono spiegati da Dilthey per esempio a partire dal ricordo, che è sempre meno intenso dell'attuale percepire. Il dolore in gioventù appare più tenue di quello del presente, e questo per la spiegazione psicologica e scientifica «della nostra

<sup>17</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 294 (p. 334).

<sup>18</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 295 (p. 335).

incapacità di riprodurre sentimenti con la stessa intensità».<sup>19</sup> Questa è una prima classe di illusioni. La seconda classe di illusioni riguarda il tempo:

Noi giudichiamo la durata dei nostri stati propri notoriamente sempre in modo erroneo. Il tempo ci sembra quindi straordinariamente lungo (si dilata) quando dobbiamo subire qualche dolore o sopportare e mantenere una qualche tensione della volontà. Esso si dilata anche, benché in grado minore, quando attendiamo una persona o una cosa. In grado ancora minore, quando ci annoiamo. Per contro, esso si accorcia per lo più quando siamo impegnati in una occupazione periodica, regolare, molto gradevole, come per esempio quando giochiamo al *whist*. In grado minore, esso si abbrevia in un lavoro molto piacevole. Un influsso costante sembra essere qui esercitato dal fatto che la coscienza del tempo e della successione ha, in questi casi, diversi gradi e diversi criteri di misura.<sup>20</sup>

Terza classe è rappresentata da errati collegamenti introdotti tra gli stati attuali e passati e le loro cause. In questa casistica rientrano le errate valutazioni sulle proprie motivazioni. Perché è importante qui per Dilthey chiarire la natura del «dato» e l'intellettualità dell'esperienza? Perché in questo modo l'esperienza stessa, base di partenza di ogni scienza, può essere compresa nella sua natura particolare, di modo che sia possibile finalmente fare scienza su di essa, anche per quell'esperienza quotidiana e storica che la vita è. Solo con queste analisi sarà possibile fondare le *scienze dello spirito*, ovvero trovare la struttura dello spirito di modo da adeguarne metodo e scienza. Non a caso Dilthey dopo aver introdotto queste convinzioni riguardo l'intellettualità dell'esperienza ne sottolinea l'importanza per la psicologia, la critica storiografica e la teologia. La teologia, esemplifica qui Dilthey, si basa proprio da una parte sulla teoria dell'esperienza interna (l'esperienza di fede), dall'altra sulla critica e l'ermeneutica storica (storia della chiesa, ermeneutica del testo biblico): «in ultima istanza, il fondamento di ogni teologia è la teoria e la critica dell'esperienza religiosa interna».<sup>21</sup> Diviene così chiaro che una errata interpretazione di cosa l'esperienza interna sia non può che portare a una errata fondazione della teologia. I teologi, aggiunge Dilthey, trattano le esperienze religiose come datità semplici, immediate, e prosegue: «innumerevoli errori della teologia poggiano su questo fatto».<sup>22</sup>

L'errore si fa qui gnoseologico, certo, ma allo stesso tempo «ontologico». Che cos'è il dato? Qual è la sua composizione, la sua natura? Che ne è dell'esperienza di vita? Bisogna fare innanzitutto chiarezza su ciò che è verità, certezza, e illusione. Con la crisi del «dato», con il mostrarsi della struttura intellettuale nella sua continua e incessante elaborazione di dati, con l'emergere dei processi intellettivi Dilthey procede con l'unico scopo di fare chiarezza di ogni fondazione scientifica. Fondare scientificamente non può che portare innanzitutto a ricercare il terreno saldo e sicuro. La natura del dato ha mostrato come esso non possa in definitiva essere il punto di partenza della scienza, quale essa sia, se si cade nell'illusione di volerlo assumere come dato immediato. Emerge con forza il problema quindi degli atti che portano e emer-

<sup>19</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 295 (p. 335).

<sup>20</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 296 (p. 336).

<sup>21</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 296 (p. 336).

<sup>22</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 296 (p. 336).

sione il dato. Questa struttura, qui appena accennata, è qui di fondamentale importanza.

Orbene, le sensazioni e le esperienze interne di stato sembrano mostrarci però che alcune sono esterne, un «di fuori», mentre le altre sono interne, un «di dentro». È così possibile selezionare due tipi di dati immediati: nella molteplicità delle sensazioni è dato immediatamente un «di fuori», mentre nella sequenza degli stati, un «di dentro». La dottrina diltheyana dell'intellettualità delle sensazioni vuole superare questa dualità, poiché l'approfondimento dell'intellettualità insegna a distinguere, dall'immediatamente dato, i processi che vi si allacciano.

Un «Io» senza un «Altro», un «di fuori» senza un «di dentro», sono parole senza senso. Ciò è da ricondurre in ultima analisi al fatto che non può esserci un Sé come esperienza, dalla quale, poi, nascerebbe un Altro, un «di fuori» come esperienza. L'uno deve essere così nuclearmente indipendente quanto l'altro. Ci prepariamo a non trovare, nel dato, alcuna differenza nel modo di essere dato.<sup>23</sup>

## 2.2 VALIDITÀ

La teoria della conoscenza si ritrova così a una biforcazione. La prima parte della sua ricerca dovrà indagare le specie di collegamento occorrenti nel pensiero cosciente secondo il loro carattere, origine, estensione. Si deve constatarne quindi il valore conoscitivo di essi. L'altra parte della ricerca deve considerare secondo contenuto, carattere e origine ciò che così viene collegato, separato e ordinato. Ci si trova così di fronte al concetto di *validità*. Ogni criterio di validità è dato per Dilthey in un movimento di evidenza immediata, che chiama *accorgersi* [*Innewerden*], «in cui un fatto interno è la per la coscienza. Qui l'esser-ci, il comparire-alla-coscienza, sono per me la stessa cosa. Qui rappresentare e fatto coincidono. Ogni criterio di validità è tratto da qui».<sup>24</sup> I fatti interni divengono così reali in quanto validi per me. Il dolore che sento è un fatto obiettivo, ed è possibile ricondurlo a cause obiettive, fisiche, che possono altresì essere sottoposte a discussione in rapporto alla loro realtà, «ma lo stato interno di cui mi accorgo è, appunto, un fatto psichico in quanto c'è per me».<sup>25</sup> Ogni fatto di cui ci si accorge è un fatto di coscienza, ed ognuno di tali fatti, in quanto fatti di coscienza, è una *effettualità*. È quindi indifferente che al contenuto della sensazione corrisponda una realtà esterna.

La sensazione è effettualità in quanto fatto di coscienza. Se si assume questo per vero, non si pone più il problema di un «di dentro» e un «di fuori»: sono entrambi «cerchie all'interno della mia coscienza, di cui una è riempita e circoscritta dall'Io agente e rappresenta quasi una articolazione della sua connessione, mentre l'altra contiene inibizione della volontà, pressione su di essa, indipendenza da essa in tutti i fatti».<sup>26</sup> Gli stati in connessione vitale con l'Io agente sono i fatti psichici, mentre quelle collegati all'accorgersi [*Innewerden*] di una inibizione di questo Io agente sono appresi come un «di

<sup>23</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 298 (p. 338).

<sup>24</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 298 (p. 338).

<sup>25</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 299 (p. 339).

<sup>26</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 299 (p. 339).

fuori» rispetto ad esso. L'inibizione della volontà, l'urto e la resistenza alla volontà è il «di fuori», mentre i processi vitali sono i fatti psichici, ma il tutto si risolve in una struttura unitaria. Questo potrebbe ridurre ogni esperienza, e il mondo stesso in un guazzabuglio di fatti psichici, il cui rapporto con la realtà non sarebbe chiarito in alcun modo. Allo stesso modo, come abbiamo visto, Dilthey sta qui pensando a cosa sia verità e effettualità. Ebbene: ogni fatto di coscienza in quanto tale è vero. L'errore insorge solo quando il pensiero accogliere una relazione di fatti di coscienza tra loro, o riferiti all'Io, o al «di fuori», alla quale non corrisponde alcuna effettualità.

Forma e materia della conoscenza. Kant ha resa famosa questa distinzione. Dilthey chiama forma della conoscenza «tutti i processi del collegare, dividere, ordinare consapevole e ciò che nella coscienza non-distinta è equivalente, nel risultato, a tali processi».<sup>27</sup> Sono i processi quindi la forma della conoscenza, poiché in essi muta la posizione della coscienza unificante rispetto al contenuto della conoscenza, ma non il contenuto stesso. Ciò che viene collegato, separato, riferito, ordinato è, invece, ciò che Dilthey chiama «materia» della conoscenza. È in essa «che hanno luogo le modificazioni formali».<sup>28</sup>

La differenza di intensità di due colori appartiene alla coscienza distinguente, ed esiste solo per essa. L'intensità dell'uno come dell'altro colore appartiene al contenuto, ma giunge alla conoscenza soltanto in quel sistema di graduazione di intensità che ciascuno ha raggiunto in base alle proprie esperienze.<sup>29</sup>

Dilthey non rifiuta quindi la distinzione tra materia e forma della conoscenza, ma è dubbioso sul funzionamento del modello kantiano. Secondo Kant le sensazioni costituiscono la materia delle nostre conoscenze. Esse sono una molteplicità senza connessione: lo spazio, il tempo e le categorie, ovvero la coscienza collegante, introducono una connessione. Alla base di questa ipotesi kantiana, dunque, esiste la cooperazione della appercezione trascendentale, ovvero della sintesi in quanto natura della coscienza, che si relaziona e unifica la molteplicità delle sensazioni e degli stati interni. La connessione, quindi, come in Kant anche il Locke, spetta dunque solo al pensiero, lasciando alla materia «solo la mancanza di connessione, perché ogni connessione spetta appunto all'intuizione e al pensiero».<sup>30</sup>

### 2.3 PARTE POSITIVA

La filosofia è dunque destinata al confino in questo pensiero ipotetico? Questa è la domanda di Dilthey. Il suo sforzo è quello di trovare fondazione sicura al pensiero.

Dilthey rifiuta la teoria atomistica. Da un punto di vista psicologico «è un castello in aria».<sup>31</sup>

<sup>27</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 300 (p. 340).

<sup>28</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 300 (p. 340).

<sup>29</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 300 (p. 340).

<sup>30</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 301 (p. 341).

<sup>31</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 302 (p. 342).

In nessun luogo nell'esperienza vi sono quindi simili atomi psichici! E nessun ragionamento arriva fino ad essi! Tutta l'atomistica psichica è un castello in aria di ipotesi.<sup>32</sup>

Per capire cosa sia il *dato*, dunque, non basta lo studio delle sensazioni discrete atomizzate: non basta studiare l'apparato uditivo, con i suoi stimoli, come quello della vista. La teoria atomistica suddivide gli elementi così rintracciati in una molteplicità di sentimenti di piacere e dolore. Tutte queste componenti sussistono l'una accanto all'altra, oppure in successione. Ma questo, come abbiamo visto, è considerata da Dilthey la strada sbagliata, poiché reggentesi su ipotesi. D'altra parte, neanche le sole funzioni intellettuali possono fungere da base per una teoria della conoscenza.

Vogliamo dunque determinare empiricamente il dato. Vogliamo constatare, in base a un metodo descrittivo, tutto ciò che può essere constatato sulla genesi e il valore conoscitivo da essa condizionato della nostra conoscenza e la nostra aspirazione è di selezionare il dato.<sup>33</sup>

Un errore possibile sarebbe quello di presupporre, alla base della conoscenza, dei processi intellettuali. La psicologia servirebbe quindi a cercare i processi esistenti tra le rappresentazioni, per poi considerarli come il fondamento sufficiente dei giudizi e dei processi di pensiero: «perfino nella logica sono stati assunti a fondamento processi di associazione o di appercezione».<sup>34</sup> Il metodo e lo scopo di Dilthey sono invece differenti: è alla ricerca di una teoria della conoscenza «reale, naturale, corrispondente ai fatti e quindi soddisfacente per la natura pratica dell'uomo».<sup>35</sup> È quindi necessario partire dall'uomo «totale e intiero nella sua vitalità e pienezza».<sup>36</sup> La totalità dell'uomo, che ora Dilthey ritiene necessaria per la comprensione della vita, si accompagna alla necessità di un cambio di metodo, che ora deve adeguarsi a questa totalità, a questa complessità di intelletto, ragione, sentimento e volontà. Il metodo si deve fare «descrittivo».

Il pensiero quindi diviene funzione, una funzione comprensibile solo nella sua connessione col sistema, la struttura, di tutte le funzioni della vita. Funzione tra le funzioni, la cui comprensibilità è accessibile solo se non lo si analizza, separandolo dal tutto, solo se non lo si astrae in ipotesi. Questa mossa è fondamentale per consentire a Dilthey di intravedere, nelle sue ricerche, un terreno che sarà fondamentale per la filosofia del secolo a lui successivo.

Non potrei comprendere neppure la prestazione della retina dell'occhio, se la considerassi soltanto in rapporto al mezzo rifrangente dell'occhio, o magari a quello dei muscoli che girano il globo oculare. Per determinare correttamente la sua prestazione devo, invece, combinare tutte le relazioni nella quali psicologicamente si trova questo apparato nervoso terminale.<sup>37</sup>

32 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 303 (p. 343).

33 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 303 (p. 343).

34 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 303 (p. 343).

35 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 303 (p. 343).

36 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 303 (p. 343).

37 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 303 (p. 343).

Anche la logica è quindi costruita su basi errate. Essa ha bisogno di un criterio ultimo di validità, al di là del quale non si risalga ulteriormente. Questo momento ultimo è l'«evidenza delle forme e la validità delle leggi».<sup>38</sup>

Il pensiero, come lo intende Dilthey, fa la sua comparsa nel processo vitale. È a quest'ultimo che va quindi ricondotto, se lo si vuole fondare. Le riflessioni di Dilthey sul rapporto tra pensiero e vita hanno portato la critica a parlare del *biologismo* di Dilthey. Non che si voglia dire il contrario. È però semplicistico imputare a Dilthey un generale «biologismo». Facciamo nostre le parole di Dilthey stesso: «D'altra parte, la utilizzazione *a latere* del momento biologico (fisiologico) esteriore non comporta alcuno scrupolo da punto di vista critico, poiché noi lo assumiamo solo in senso fenomenale».<sup>39</sup>

Dilthey intende studiare il pensiero a partire dalla totalità dell'essere umano, e, quindi, anche dalla biologia, che nel XVIII secolo vedeva, assieme alle altre scienze, la sua estensione. Il pensiero, e, quindi il conoscere, sono per Dilthey ora da inserire anche in queste ricerche, a partire da quelle fisiologiche, biologiche e psicologiche del suo tempo. Da qui l'atteggiamento positivista di Dilthey, che crede fermamente nell'assunzione di nuovi strumenti scientifici ai fini di una maggiore comprensione del fenomeno pensiero. Il pensiero, in definitiva, è presente ovunque «ammicchi una impressione di qualcosa di effettuale»<sup>40</sup>, ovvero, una «apparizione della vita»: «L'espressione *vita* esprime qui innanzitutto ciò che vi è di più noto e di più intimo per chiunque».<sup>41</sup> Cosa sia la vita, è dato nell'esperienza: la vita la viviamo. Ciononostante è un enigma. Questo è il duplice status della vita: ciò che è più vicino, più intimo, ma anche ciò che di per sé è enigmatico, sconosciuto. È sì un enigma, ma, aggiunge Dilthey, «sappiamo come comparire e come si presenta. Essa è là dove sussiste una struttura che va da uno stimolo a un movimento».<sup>42</sup> La vita è intesa da Dilthey qui come ciò che è organico, che fa la sua apparizione e si manifesta come la catena consequenziale stimolo-movimento. Il segreto stesso della vita, per Dilthey, è dato nella struttura che va dallo stimolo al movimento. L'unità vitale è questa stessa connessione della struttura. L'enigma del movimento, enigma aristotelico, emerge qui con forza, in Dilthey, alle soglie del XX secolo. Ancora Heidegger, in *Sein und Zeit*, parlerà dell'enigma del movimento.<sup>43</sup>

Si delinea qui, quindi, la connessione della struttura dell'essere umano: struttura che, secondo le intenzioni di Dilthey, deve tenere conto di ogni parte dell'essere umano, senza tralasciarne porzioni alcune. Il centro della vita è costituito da sentimenti e impulsi; ad essi si adeguano i movimenti. L'esperienza interna ci permette di conoscere la struttura. In noi stessi esperiamo il gioco degli stimoli, e, quindi, l'apparire degli stati e dei processi. Quest'ultimi

<sup>38</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 304 (p. 344).

<sup>39</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 304 (p. 344).

<sup>40</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 304 (p. 344).

<sup>41</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 304 (p. 344).

<sup>42</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 304 (p. 344).

<sup>43</sup> «Le oscurità sono tanto meno cancellabili, in quanto neppure le possibili dimensioni di un interrogare adeguato sono state sbrogiate e in tutte si aggira ancora l'enigma dell'essere e, come ora s'è visto, quello del movimento». Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 392



hanno poi per effetto reazioni verso l'esterno. Impressione, rappresentazione e pensiero sono determinati nel loro luogo dall'esperienza interna, che abbraccia questa connessione. Nell'esperienza interna troviamo, grazie a queste impressioni, una «rappresentanza del *milieu* dell'essere vivente [...] Perciò impressione, rappresentazione, pensiero sono legati al processo della vita e sono in funzione della sua connessione».<sup>44</sup>

Il pensiero, visto ora dal suo apparire organico, è in definitiva una *funzione*, addirittura «effimera», poiché effimera è la vita organica. La vita organica è di per sé fragile, e la funzione del pensiero appare solo di tanto in tanto, e non in tutta la vita. Il fenomeno della vita è così, è «dovunque di questo tipo»: «Ma in questa sua connessione bisogna anche cercare di comprenderlo. La vita è la prima cosa; in essa sono intrecciate impressione, rappresentazione, pensiero».<sup>45</sup>

Il nocciolo della vita è quindi una struttura, una connessione di strutture. Questo è l'elemento centrale della riflessione di Dilthey sulla vita, e, quindi, come vedremo, sulla gnoseologia, sulla logica, sulla filosofia. Il fenomeno vita è a tratti enigma, è biologico; qui si tratta però di «cercare di comprenderlo». Ecco come Dilthey fa della ricerca filosofica una ricerca *ermeneutica*. Comprendere la struttura della vita, là dove essa si articola in un «di dentro psichico» (mondo animale e umano), significa comprendere la comprensione stessa, comprendere l'esperienza, comprendere le strutture che permettono la comprensione. Arrischiare nel comprendere tali strutture è l'eredità ermeneutica di Dilthey. Eredità che lascerà al Novecento.

La relazione originaria della vita interna col *milieu* dell'essere vivente è quella che va dall'impressione del *milieu* sull'essere vivente, fino al movimento di quest'ultimo adattato al *milieu* stesso. Ancora una volta, impulso-movimento, interazione originaria tra *milieu* e movimento consequenziale.

L'essere vivente si articola quindi, a seconda della complessità dell'articolazione di vita: la vita si articola in gradi. A tale articolazione corrisponde anche una articolazione del corpo, uno sviluppo analogo delle funzioni strutturali del corpo animale, organico, in una serie di gradi. Dice Dilthey, i membri intermedi tra l'impressione e il movimento si moltiplicano. Il membro iniziale e quello finale assumono forme composte: «tutto però sempre sulla base dell'unico e identico schema della vita animale, umana»:

E proprio in questo contesto totale e grandioso, nel rapporto di esso alla nostra interna vita intellettuale sta la dimostrazione, convincente e inattaccabile, del fatto che il pensiero compare nella vita, è legato ad essa e funziona al servizio della sua connessione. Perché la struttura della vita appaia convincente è necessaria l'ampiezza della considerazione biologica».<sup>46</sup>

Dilthey ritiene la struttura della vita stessa il fondamento della psicologia, deve così necessariamente, per approfondire il fondamento della psicologia, passare alla biologia. L'approfondimento è conseguenza di quell'ampliamento [Erweiterung]: non quindi riduzione biologistica, ma, semmai, tentativo

44 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 305 (p. 345).

45 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 305 (p. 345).

46 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 305 (p. 345).

di ampliare la ricerca, anche quella biologica. Dilthey è consapevole della possibile obiezione che in questa impostazione siano dati per assunti nella propria realtà il corpo e il *milieu*, senza partire dall'unico dato immediato della vita psichica. Ma qui non si tratta di parlare soltanto di una connessione esperita di vita e coscienza: si mostrano le relazioni secondo le quali il corpo e il *milieu* vengono incluse in quanto *fatti di coscienza*. Lungi dall'abbandonare il criticismo, il tentativo di *ampliamento* biologistico di Dilthey crede di fondare, semmai, un vero criticismo. Intende preparare una concezione che sia ad un tempo naturale e critica, «secondo la quale il Sé, l'altro, il corpo, il *milieu* sono relazioni della vita che la coscienza abbraccia tutte senza che, con ciò, esse diventino apparenza dato che, appunto, le vere realtà effettuali sono relazioni di vita o di volontà». <sup>47</sup> Questo è il tentativo inedito di Dilthey, probabilmente poco compreso, o almeno, sottovalutato nella sua portata dalla critica successiva. Il tentativo di comprendere la vita dal luogo principale dove essa appare, dal Sé. Così facendo intende però comprenderla nella sua struttura e articolazione. Per far ciò è consapevole che ogni descrizione della connessione psichica ha il suo punto di partenza in una apprensione pura, indiscriminata e naturale; «essa contiene sempre un elemento soggettivo che sta nel modo di porre l'accento». <sup>48</sup> Questo è il limite che Dilthey conosce molto bene: ogni sguardo introspettivo è filtrato da elementi soggettivi. Il tentativo filosofico si fa importante: «ed è proprio grazie all'allargamento dell'orizzonte descrittivo che esso viene modificato». <sup>49</sup> Primi tentativi fenomenologici: ricerca di un metodo descrittivo; preoccupazione del *senso*. Verso una logica ermeneutica.

#### 2.4 IMPERSCRUTABILITÀ DELLA VITA: QUALE FONDAMENTO?

La fondazione avviene dalla vita. La vita è ciò che è più noto, intimo, e più oscuro, addirittura, dice Dilthey, inaccessibile alla ricerca: «Cosa sia vita, è un enigma irrisolvibile. Ogni meditazione, ricerca e pensiero si staglia sopra questo livello di imperscrutabilità». <sup>50</sup> La conoscenza ha radici in questo «qualcosa che non si può mai conoscere completamente. Ma descriverlo, si può. Se ne possono evidenziare i singoli tratti caratteristici. Possiamo quasi seguire l'intonazione e il ritmo di questa eccitante melodia. Ma la vita non è separata nei suoi fattori. Essa non è analizzabile. Che cosa essa sia, non può essere enunciato in alcuna formula e in alcuna spiegazione. Giacché il pensiero non può risalire al di là della vita nella quale compare e nella cui connessione esiste». <sup>51</sup> La connessione è quella della vita: una struttura questa sì, potremmo dire, a priori. Una struttura di connessione, biologica, corporea: «Il pensiero è nella vita e perciò non può vedere alle spalle di essa. La vita resta inesauribile per il pensiero, come quel dato in cui esso stesso compare e dietro il quale non può perciò risalire. Se il pensiero non può aggirare la

<sup>47</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 306 (p. 346).

<sup>48</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 306 (p. 346).

<sup>49</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, (346)306.

<sup>50</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 306-7 (p. 346).

<sup>51</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 307 (p. 347).

vita, è perché ne è l'espressione. I concetti più importanti, grazie ai quali comprendiamo il mondo, sono categorie della vita». <sup>52</sup> Il fondo che la vita è, è ora la base imperscrutabile, non analizzabile, bensì descrivibile che permette la costruzione del pensiero. Le categorie stesse, comprese quelle di sostanza e causalità, non sono altro che, per Dilthey, categorie astratte da quelle della vita. Il pensiero è espressione della vita. Il pensiero non può aggirare la vita, la sua struttura, proprio perché è solamente in base ad essa che emerge; è una funzione della vita. Come sarà mai possibile «prendere alle spalle» la vita per mezzo di concetti selezionati dalla vita stessa, e astratti da essa? La forza conoscitiva del pensiero è qui criticamente limitata, riportata alla propria origine. Se l'origine è la vita stessa, il pensiero come sua funzione non può, con categorie astratte dalla stessa vita, dire di più di quanto «già sappiamo per il fatto che viviamo». <sup>53</sup> Non gli rimane che enunciare in modo più articolato e più chiaro, nelle sue due attività del *distinguere* e *connettere*. La vita non è solo quella umana, come abbiamo visto, ma anche quella animale. Anzi, quella dell'universo e del mondo: «E poiché la vita resta per noi sempre un enigma, anche l'universo dovrà restare tale per noi. Se fossimo in grado di analizzare la vita, ci si svelerebbe anche il segreto del mondo». <sup>54</sup>

Anche il metodo comparativo della biologia sembra non funzionare per Dilthey. La comparazione tra diverse forme di vita non può portare ai caratteri costitutivi della vita stessa: in questo procedimento «la connessione a noi data dei fatti viene posta a testa in giù». <sup>55</sup> La vita è data direttamente solo come «mia propria». Solo a partire da questa «mia propria vita» che è possibile comprendere la vita intorno a me, le forme della vita animale e umana. La comparazione con altre forme di vita è per Dilthey solo un passaggio secondario, in cui si intensifica la conoscenza della vita propria per mezzo della comparazione con altre forme vitali. Il naturalismo, compreso quelli darwiniano, hanno un punto di vantaggio in questo, poiché non partono da metafisiche astrazioni, bensì dall'effettuale più prossimo, che all'uomo è dato all'interno. Quando però il metodo comparativo pretende di scoprire i caratteri costitutivi della vita, «travalica parimenti i limiti del conoscibile». <sup>56</sup> Perché di questo si tratta qui per Dilthey: non di una vita irrazionale, come spesso gli si è attribuito, ma di una filosofia critica, che ricerca i limiti del conoscere, guardando ai limiti della propria struttura. Le ricerche sulla vita organica hanno oramai, per Dilthey, constatato il ruolo decisivo del fatto psichico (Fechner, Wundt). Il suo intento è quello di percorrere questa strada, recuperando la vita nella sua totalità.

È chiaro quindi che per rifondare la conoscenza su queste basi, anche la logica ne deve seguire il corso. La logica pretende di ricondurre la vita ai collegamenti logici. La metafisica tenta di capire il mondo presupponendo che la ragione fosse, nel mondo, il momento primario e creativo. I concetti

<sup>52</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 307 (p. 347).

<sup>53</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 307 (p. 347).

<sup>54</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 307 (p. 347).

<sup>55</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 307 (p. 347).

<sup>56</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 307 (p. 347).

della ragione divengono così le forme della realtà effettuale stessa. L'intelletto, «questa funzione effimera che compare solo negli interstizi della vita»,<sup>57</sup> aveva fatto di se stesso il principio dell'universo tutto. Le categorie dell'intelletto, secondo Dilthey, divengono le forme della realtà effettuale: «all'opposto, noi abbiamo compreso che il conoscere non può mai pescare al di là della vita nella quale compare».<sup>58</sup>

Nella struttura della vita si esteriorizza una fattualità individuale, una *haecceitas* che non può essere indicata come necessaria dall'intelletto. Piuttosto, da millenni, l'intelletto medita e innumerevoli uomini si rompono la testa su questa fattualità. I tratti, per esso tanto strani, di questo piccolo frammento di effettualità che gli è dato, non possono tuttavia essere chiariti dall'intelletto.

Per conseguenza, non resta che descrivere questa vita nelle sue diverse forme e distinguere le sue componenti e le sue funzioni. Possiamo soltanto prendere coscienza della sua articolazione. Se effettivamente il suo lato fisiologico potesse rivelarsi un meccanismo, come suppongono molti scienziati naturalisti, allora nella connessione teleologica delle funzioni psichiche dovrebbe risultare un residuo non spiegabile in base ad esso.<sup>59</sup>

## 2.5 LA CONNESSIONE DELLA VITA

La molteplicità di sensazioni, che emerge nella connessione della vita, sta, grazie ad essa, in relazione col sistema degli impulsi, con l'interesse, l'attenzione, l'unità della coscienza. Questa molteplicità non è quindi discreta, indiscriminata. È già in connessione con la struttura e il contesto funzionale della vita. L'impressione appare quindi sempre nella connessione: «in effetti, nell'uomo, sono proprio l'interesse determinato dai suoi impulsi e dal suo sistema di sentimenti e l'attenzione che vi è connessa, che afferrano nel mirino, articolano e interpretano le impressioni».<sup>60</sup> Dilthey parla qui di «distribuzione della consapevolezza e distribuzione dell'interesse». Sono due lati della stessa situazione di fatto. Parlare di conoscenza vuol dire parlare sempre di ciò che appare in una connessione esistente, quella della vita, che nell'individuo diviene connessione di sentimento, intelletto, volontà. Quindi interesse, attenzione, impulsi, unità di coscienza.

Il dato è sempre in un collegamento che condiziona il suo presentarsi: non esiste, lo abbiamo visto, il dato immediato, se non per astrazione. Il dato appare già all'interno di una struttura di rimandi, una connessione, vitale.

### 2.5.1 L'Altro e il Mondo

Come comprendo allora l'Altro e il Mondo se ogni fatto è di per sé vero, e, soprattutto, *mio*? Interno? Che ne è della realtà esterna e dell'Altro da me? Questo tipo di problemi sono nati con la Modernità, dall'*ego sum* di Cartesio in poi, passando da Locke, Hume, Kant. Anche Dilthey, filosofo critico, si imbatte negli stessi problemi. Vediamo la sua soluzione. La molteplicità di sensazioni mutevoli, che appartengono all'Altro da Sé, si fonda anch'essa nella

<sup>57</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 308 (p. 348).

<sup>58</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 308 (p. 348).

<sup>59</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 308 (p. 348).

<sup>60</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 309 (p. 349).

connessione vitale che sta alle spalle del conoscere. La connessione, quella della vita, «ovvero struttura del Sé»,<sup>61</sup> e, oltre a ciò, che costituisce le «relazioni di vita nelle quali il Sé si trova».<sup>62</sup> La connessione vitale si fa ancora più forte presso ogni *dato*:

La realtà dell'oggetto, della sua interna connessione, che si diparte da un punto vitale in esso contenuto, e l'articolazione della molteplicità da un punto vitale in esso contenuto, e l'articolazione della molteplicità di sensazione, sono, tra loro, interdipendenti e la vitalità fondata nella volontà è una connessione nella quale tutto queste esiste.<sup>63</sup>

Il Sé e l'Altro, l'Io e il Mondo esistono l'uno per l'altro in questa connessione. Non esistono quindi un rapporto puramente intellettuale, come soggetto-oggetto, dice Dilthey, ma nella connessione della vita che viene determinata dall'esterno tramite impressioni e su di esse reagisce. Azione-reazione, impulso-movimento — ma filosoficamente più importante, momenti di una stessa struttura vitale. Pre-struttura (la vita) da cui Io e Altro emergono, così come Io-Mondo. Le tesi di Dilthey:

1. Il Sé non può essere senza l'Altro, l'Altro non può essere senza il Sé. Non si può neppure pensare l'uno senza l'altro. Essi sono dei *correlati*. 2. Il Sé viene all'essere innanzitutto grazie all'esperienza della volontà agente, l'Altro grazie all'esperienza della resistenza. 3. Ambedue le esperienze si realizzano solo nella collaborazione del pensiero mediatore. In particolare l'esperienza della resistenza presuppone tali mediazioni. 4. Ma questo pensiero mediatore collega tra loro stati di volontà.<sup>64</sup>

La struttura della vita è connessione, e come tale, è già avvenuta. Il pensiero ha la funzione di portare tali nodi della connessione all'effettualità. Questa la sua funzione: non crea dunque il pensiero le connessioni; le porta all'effettualità.

Tutte le mediazioni per mezzo del pensiero, nel processo di genesi del mondo esterno non mettono in relazione stati d'animo scollegati e discreti bensì illuminano soltanto differenze, somiglianze, graduazioni, la coscienza delle quali serve alla vita per sviluppare una connessione.<sup>65</sup>

### 2.5.2 Espressioni della vita psichica

La struttura della vita psichica di relaziona dunque al *milieu*, e lo fa tramite espressione. Le espressioni si modulano in concetti e proposizioni che possiedono una validità media e circolano come saggezza di vita e come verità religiose, o poetiche: «la psicologia moderna non le ha ancora accolte dentro di sé, ma con ciò si è arbitrariamente limitata, vantaggio al quale non aveva rinunciato la psicologia antica e neppure quella romantica hegeliana».<sup>66</sup>

La vita psichica, singola, collega originariamente in una struttura di vita gli istinti, l'interesse, l'attenzione per le impressioni e quindi reattivamente

61 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 309 (p. 349).

62 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 309 (p. 349).

63 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 309 (p. 349).

64 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 310 (p. 350).

65 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 310 (p. 350).

66 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 310 (p. 350).

l'effetto in azioni. Questo è il collegamento vivente nella profondità della vita psichica. Qui si parla ora di vita psichica dei singoli, dove intervengono, quindi, anche le differenze sostanziali. Dalla diversità del sistema istintuale consegue, grazie alla distribuzione dell'interesse, quella dell'attenzione. La differente eccitazione della coscienza che ne dipende farà sì che una molteplicità favorisca come stimolo la formazione di immagini di immagini, in un altro un ragionamento che utilizza poche impressioni decisive. Questo processo che procede dalla molteplicità di impressione, producendo stimoli, portano a reazioni di diverso tipo, di diversa «forma», è il processo che mostra la differenziazione tra gli individui. Tutte le differenze non sono intellettuali, ma condizionate dalla connessione dei diversi processi, dalle diverse operazioni della vita. Si possono studiare queste differenze, o studiare le condizioni nella quali si accentuano, o appaiono. Tuttavia rimane per Dilthey non spiegabile la connessione.

Possiamo constatare in quali circostanze le immagini acquistino un maggior grado di forza interiore ecc. in breve: possiamo constatare le condizioni nelle quali le differenze compaiono. Ma nella genesi del processo noi penetriamo soltanto per mezzo di ipotesi estremamente problematiche.<sup>67</sup>

Dalla coscienza di questa connessione si possono dedurre, secondo Dilthey, delle regole che hanno validità costante. Regole che possono essere sì violate da eventuali deviazioni, che tuttavia rimangono costanti. La loro *validità* è costante. Ne fa qualche esempio. Una gioia moderata, dice Dilthey, e durevole rende gli uomini più capaci di operare, e di operare meglio. Questo perché i sentimenti hanno efficacia costante sul sistema delle azioni. La gioia è collegata, nel caso specifico, ad una intensificazione della vivacità di coscienza, «così essa potenzia l'attività».<sup>68</sup> Un'altra regola dice che le capacità creative della fantasia calano con gli anni. Questo fatto è anch'esso condizionato dalla struttura della vita psichica, in base alla quale l'utilizzazione delle immagini per gli scopi della vita aumenta durante la vita, cosicché le libere variazioni di immagini, al contempo, diminuiscono. La vita esiste e ha *efficacia costante*. Queste che Dilthey individua come regole costanti di validità indicano la strada della ricerca. Secondo l'Autore, una vera antropologia dovrebbe elevare sopra la coscienza psicologica proprio queste regole o fatti generali, sui quali la vita essenzialmente si poggia, «in quanto sono la connessione data dalla nostra struttura e le verità generali della vita che da tale connessione conseguono».<sup>69</sup> La psicologia contemporanea, per Dilthey, sfiora appena la scorza dell'effettivo processo vitale: «il senso di una forma caratteriale o della vita in generale è colto solo dall'apprensione biologica».<sup>70</sup>

È così dimostrato che il rapporto soggetto-oggetto non è intellettuale, ma è fondato nella connessione della struttura psichica. Emerge insieme, altresì, che questa connessione sta

<sup>67</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 311 (p. 351).

<sup>68</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 312 (p. 352).

<sup>69</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 312 (p. 352).

<sup>70</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 312 (p. 352).

dovunque alla base dei processi vitali e che non può esservi prodotta da processi intellettuali, né ottenuta per mezzo di essi. In questo senso la vita è struttura, connessione funzionale.<sup>71</sup>

### 2.5.3 La *Zusammenhang*

Il cuore pulsante del dato, della vita, è la connessione [*Zusammenhang*]. La connessione, che è la vita, si articola dunque in connessione dell'unità vitale, connessione della cosa o della persona estranea, e la generale connessione di vita: sono date tutte *immediatamente*. La connessione si dà immediatamente, è quindi un *dato*, una *datità*, quanto lo sono le sensazioni e lo stato interno. La coscienza e i processi cogitativi le sono immanenti. Questo legame, questa legge strutturale non collega parti che inizialmente sono date separate, slegate, assolute o discrete tra loro. Ma neanche, come dice Dilthey, come vorrebbe Aristotele: non è una totalità che precederebbe le parti. Piuttosto «l'unità vitale significa appunto l'inesistenza sia della semplice unità che della molteplicità discreta. La melodia ci dice sulla vita più di di tutte le definizioni che di essa si danno».<sup>72</sup> L'unità non sussiste prima delle parti, ma "in", "con" e "attraverso" esse. La stessa relazione è quella dello spazio in rapporto alle figure spaziali: «il pensiero può solo comporre un tutto tramite le parti: per esso l'unità della vita è ineffabile».<sup>73</sup>

Questa unità di vita è il cuore dell'essere umano come del *tutto*. Questa struttura è una connessione interna, il cui centro è il fascio di istinti che caratterizza in modo assolutamente preminente l'uomo. Il fascio degli istinti condiziona la ricezione e la configurazione egli stimoli in vista della rappresentazione cosale del *milieu*; come anche l'elaborazione degli stimoli nella conoscenza, e i processi composti che reagiscono in movimenti, collegati secondo *scopo* e *estasi nel tempo*.

Così questa struttura è una connessione altamente reale e dotata di un nucleo essenziale, anzi, essa è il nocciolo della vita stessa al di là del quale non vi è per noi nulla di altrettanto essenziale, salvo che noi non lo supponiamo grazie alla analogia della vita. In questo nocciolo è la sede della individualità, della gioia e della forza.<sup>74</sup>

La connessione è «la molla di questo orologio»<sup>75</sup>, che è data immediatamente nell'*accorgersi* [*Innewerden*] del soggetto. Può soltanto essere descritta, per Dilthey, ma non può essere portata a conoscenza per mezzo del pensiero che definisce «astratto». E la biologia contemporanea è per Dilthey manchevole, mutilata, quando non fa che leggere attraverso un solo sentimento il processo vitale. Come per esempio accade riconoscendo l'atteggiamento dell'uomo come legato alla vita nel suo tendere al piacere ed evitare il dispiacere. In questa lettura per Dilthey la presenza di piacere o soddisfazione in un *processo concreto* viene utilizzata come contrassegno astratto. Queste designazioni per mezzo di un solo contrassegno sentimentale sono insufficienti. Come è

<sup>71</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 313 (p. 353).

<sup>72</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 313 (p. 353).

<sup>73</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 313 (p. 353).

<sup>74</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 313 (p. 353).

<sup>75</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 313 (p. 353).

altrettanto insufficiente il concetto biologico di adattamento dell'unità vitale al suo *milieu*. E quello, ad esso legato, della conservazione dell'individuo e della specie, quindi, il mero principio di animalità.

Senonché in ogni criceto, che coraggiosamente si scaglia contro chiunque attacchi la sua costruzione e in ogni cavallo dal portamento fiero, che getta le sue ultime forze nella gara, vi è poi ben più di questa trivialità.<sup>76</sup>

Ciò che vi è di più, e che non può che portare Dilthey a volere un ampliamento [*Erweiterung*] della biologia, della psicologia, della logica, della fisica, è quel «punto medio della vita», quel nucleo essenziale che subordina e determina, nel loro valore, gli stimoli e i movimenti. La vita non si esaurisce dunque in stimoli e movimenti: si articola in essi. Si articola *anche* in essi. Ma è quel nucleo essenziale che attribuisce agli stimoli il loro valore e la loro importanza, e ai movimenti attribuisce scopi. Valore e scopo. Nel nucleo essenziale, fonte di scopi e valori, è posta quindi la condizione dei processi vitali. In questo nucleo sono contenuti «i moventi pratici che portano al di là dell'effettuale».<sup>77</sup> Si distinguono mezzo e scopo, si pre-vede il futuro, si costruiscono concetti di vita che si manifestano nel diritto e nella religione: «è dal bisogno che scaturisce la tendenza ad agire efficacemente, secondo uno scopo, sulle cose».<sup>78</sup> Il sentimento vitale presuppone la resistenza, la resistenza alla volontà, l'apparizione dell'Altro e del Mondo:

Attraverso questo rapporto di agire efficace e patire vi è una connessione vitale tra questo Io e la cosa distinta da esso, il mondo distinto da esso.<sup>79</sup>

La connessione, come quella della struttura stessa, è quindi finalistica in quanto causale. L'espressione di questa «struttura vitale che si conserva»<sup>80</sup> e le circostanze esterne delle cose e delle persone è data storicamente dalla concezione stoica-romana del mondo, in base alla quale per i Romani esistono i barbari, gli animali e l'intero mondo in quanto loro possesso, loro ambito di dominio, loro mondo cosale. Il mondo esterno esiste soltanto in questa relazione vitale con la volontà romana, quella di fornire ad essa occasioni e mezzi, dunque in relazione alla sua potente vitalità.

Che ne è del rapporto vita e conoscenza dunque? I nostri concetti possono nascere poiché dapprima si analizza la vita, dopodiché la riconnettono. Questo è il germe della metafisica. Porre dapprima atomi discreti e poi legarli insieme.

Nell'esperienza della vita, di queste costruzioni non vi è traccia. Nell'ambito personale l'Io e il Tu sono riferiti all'altro, nell'Io e nel Tu vi è la stessa ragione, l'oggetto è conquistato soltanto tramite la generalizzazione che collega i diversi angoli visuali, e in questa connessione la verità è garantita soltanto dalla validità generale.<sup>81</sup>

<sup>76</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 314 (p. 354).

<sup>77</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 314 (p. 354).

<sup>78</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 314 (p. 354).

<sup>79</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 314 (p. 354).

<sup>80</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 314 (p. 354).

<sup>81</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 315 (p. 355).



Il pensiero non va diviso dalla vita. Mentre il tentativo di capire la vita passa per astrazioni, il pensiero *primario* funziona in essa, nella vita stessa. Non si aggiunge alla vita, non è legato esteriormente ad essa, e infatti nella vita è contenuto un accorgersi [*Innewerden*] coscienziale. Il legame del pensiero con la vita è dimostrato dall'accorgersi, il quale è a sua volta fondato in esso. La connessione rimane dunque in definitiva la possibilità di conoscere, e la possibilità stessa della conoscenza. Giustificazione e fondazione del tutto. Il pensiero nasce dalla vita come sua funzione, quindi nel suo praticarsi può accorgersi di sé come vita. Non può mai abbracciarsi completamente.

La vita è una struttura. Struttura vuol dire connessione vitale, stimolo e reazione, bisogno e soddisfazione, sentimento della permanenza, mutare dello stato: sono tutte componenti relative di questa struttura e questa struttura giunge a una coscienza rafforzata solo per mezzo del distinguere.<sup>82</sup>

Portare ad una più forte coscienza un oggetto non può che voler dire *distinguere*. Distinguere vuol dire coinvolgere la connessione. Poiché per distinguere devo astrarre dalla connessione globale che mostra l'oggetto per quello che è. Questo processo di distinguo, di coscienza rafforzata, avviene nel «processo ripetuto»<sup>83</sup> della vita: le categorie della vita vengono chiarite. Il giudicare e il pensare *primario* sono innanzitutto chiarimento dello stato di vita, intensificazione della consapevolezza circa tale stato. Non serve dunque dirigere l'attenzione su un oggetto esterno per elaborare processi quali il distinguere e il separare. L'accorgersi del pensiero presuppone già questi atti del pensiero esatti: distinguere e separare, collegare e identificare, nella connessione. Anche l'oggetto, di fronte all'unità vitale, sorge come un intiero. Fa resistenza alla volontà, e quindi, la molteplicità di sensazione è una connessione correlata all'unità vitale. L'oggetto in tale maniera ottiene un *punto medio di realtà*, che tutte le sensazioni, come proprietà, «non fanno che travestire».<sup>84</sup> Ogni oggetto è originariamente un'unità vitale. L'oggetto, come punto medio che subisce e esercita influenze ha *per noi*, dice Dilthey, la struttura e la connessione della vita. E anche la sua articolazione, come quella del Sé, è constatata grazie ad atti primari del distinguere entro l'intiero, del separare e del collegare. Citiamo per intero un passo di Dilthey chiarificatore a tal proposito:

Un albero sta di fronte a me. Ecco una connessione di vita nella quale della parti vengono tenute insieme in un tutto. Esso sarebbe per noi una mera immagine, un'ombra, una decorazione se non avessimo fatto innumerevoli volte l'esperienza della sua capacità di resistenza. Ogni luogo ha per noi realtà in quello stesso grado in cui i nostri piedi lo hanno calpestato, le nostre mani ne hanno toccato gli oggetti, è stato necessario superare la resistenza delle sue lontananze e ci ha sorriso il godimento dei suoi frutti, ecc. Esso ci mostra così il volto di una totalità vitale per noi attraverso i suoi frutti, le sue acque, i suoi tappeti erbosi. Di regola però, in questo tutto, domina un punto di interesse. È a partire da questo che noi lo costruiamo. Forse una località non ha per noi questo punto d'unità. Un albero invece può averlo. Sarà esso a costituire una totalità. In esso noi sentiamo quella forza formativa che ci è donata dai suoi frutti, o dalla sua ombra, o dal profumo e dalla magnificenza dei suoi fiori. Le sue foglie, i suoi rami, il tronco, le radici formano una

82 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 315 (p. 355).

83 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 315 (p. 355).

84 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 316 (p. 356).

connessione funzionale di parti. Anch'esso ha una struttura grazie alla quale vive e sta in rapporti vitali col suo *milieu*. I frutti gli appartengono, essi sono quasi propri di quel tronco e di quei rami. Esso è tutto, sempre, in tutte le sue parti e in tutte le sue energie.<sup>85</sup>

## 2.6 LA TRAGICITÀ DELLA CONOSCENZA

La connessione vitale, come abbiamo visto, è il nocciolo della conoscenza, la possibilità di essa, e infine la base di movimento della conoscenza. Lungi dal divenire una connessione solo coscienziale, chiusa in sé, la connessione proietta sempre verso il resto di se stessa, e quindi, è portatrice di un «bisogno». Il bisogno di estendere il pensiero della connessione stessa alla connessione del «mondo» e, infine, di tutto l'effettuale. Questo è lo sforzo più ampio di conoscenza della vita a partire dall'intera realtà effettuale: «ma questo, come abbiamo visto, è impossibile».<sup>86</sup>

Perciò la pensabilità, il lavoro per la conoscenza, l'energia scientifica contiene in sé una contraddizione e, quindi, qualcosa di tragico. La filosofia critica è stata quella che ha per prima risvegliato la coscienza di ciò.<sup>87</sup>

La coscienza dei limiti della conoscenza, i limiti strutturali di essa, sono il risultato della filosofia critica, a cui Dilthey si riallaccia senza dubbio. La tragicità del pensiero risiede proprio in questo: l'analisi fin qui condotta lo hanno mostrato nella sua potenza, una potenza legata alla vita, nella quale trova quindi giustificazione e capacità d'azione, ma anche allo stesso modo i limiti. Abbracciare a partire da sé, dal pensiero, l'intera realtà effettuale è di per sé impossibile, contraddittorio e, quindi, destinalmente tragico per il pensiero. Quali sono dunque i limiti di questo pensiero? La vastità del mondo? Il fatto di partire sempre e comunque da un soggetto isolato? Anche, probabilmente: ma Dilthey proprio a questo punto fa emergere i limiti estremi del pensiero, ovvero, la finitezza nel tempo. La temporalità del pensiero, e, costitutivamente, dell'essere umano. L'animale, dice Dilthey, vive nel presente, dove espande la sua vita istintuale. Non sa, e non può che essere così, nulla della nascita e della morte. Perciò, passaggio al «sentimento», non soffre, «benché noi scorgiamo dovunque nel regno animale crudeltà, tormentose mutilazioni, lotta e morte, la vita dell'uomo è esposta a un dolore più grande e permanente».<sup>88</sup> Qual è questo dolore permanente è grande? La vita e la morte dell'uomo. E la consapevolezza di esse. La vita umana si estende nel passato (ricordo) e in avanti (speranza e aspettativa), «da tutte e due i lati si perde nell'oscurità. Oscuro è l'inizio e oscura la fine della vita».<sup>89</sup> Il passato e il futuro sono atti del pensiero nel ricordo e nell'aspettazione, ma anche del sentimento, nella paura e speranza, e in «affetti di ogni specie».<sup>90</sup>

Da questo stato di paura, ricordo e aspettazione, dalla temporalità umana che va perdendosi in avanti e indietro nell'oscurità, sorge la fede, la poesia e la

85 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 316 (p. 356).

86 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 317 (p. 357).

87 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 317 (p. 357).

88 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 317 (p. 357).

89 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 317 (p. 357).

90 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 317 (p. 357).

metafisica, per Dilthey. Il tentativo, cioè, di stabilire in base a una connessione comprensibile scopi di vita, valori, liberandosi dal peso della vita stessa, che è cambiamento continuo, e ammucciarli di ricordi. Così nasce lo sforzo di trasferire il proprio Sé in qualcosa di obiettivo, di eterno, e che abbia una validità incondizionata. Bisogna di *cancellazione* dell'incomprensibile sordità dell'effettuale, di *interpretare* la natura nell'arte e di *comprenderla* nella scienza.

Poesia e religione non fanno quindi che questo: stabilire nella connessione del mondo qualcosa di fermo (il contrario dell'enigmatico movimento) e di valido (il regno della validità è l'obiettivo della scienza dello spirito). Il tentativo legittimo del pensiero, non può però che vivere la propria tragicità:

Senonché, il pensiero può bensì illuminare la vita stessa, ma non risalire alle spalle di essa. Ne nasce una tragica contraddizione. Il pensiero si sforza di comprendere la connessione nella quale si forma la vita mentre, tuttavia, esso stesso compare nella vita, e perciò non può mai attingere al di là della propria origine.<sup>91</sup>

Ne deriva da qui l'impossibilità della conoscenza per Dilthey? Oppure l'ormai sicuro insuccesso di ogni tentativo conoscitivo? Certo che no. Ciò che fa qui Dilthey è l'assumere appieno i limiti dell'essere umano, affinché, portandoli a emersione, risalti anche la «meravigliosa mescolanza tra un tragico fallimento e un mezzo successo».<sup>92</sup> La coscienza ha delle potenze che vivono in accordo tra esse, tutte volte, a loro modo, all'applicazione del pensiero nelle sue forze, ognuna frutto della propria modalità d'azione: scienza positiva, metafisica, religione e poesia.

Le funzioni primarie del pensiero, e la coscienza, dono dunque immanenti alla vita, come abbiamo visto. Non solo però la illustrano, ma, anzi, «sono proprio esse a renderla possibile».<sup>93</sup> Dovunque nella vita sono presenti queste funzioni: la loro possibilità emerge nella vita, ma sono anche la possibilità della vita stessa. Distinguiamo, separiamo, eguagliamo, colleghiamo, passando da una datità all'altra. Così facendo si rimane nel soggettivo, aspirando però in un medesimo movimento a raggiungere un punto fermo, attraverso l'espansione dell'esperienza, e a produrre così, in definitiva, un pensiero universalmente valido e necessario. Questo movimento d'aspirazione all'universale, al generale, ha come proprio strumento l'*analogia*, le analogie della connessione vitale.

#### 2.6.1 Oltre la soggettività

«Noi costruiamo la natura».<sup>94</sup> Numeri e relazioni spaziali sono tratti dalla soggettività, su cui si costruiscono i concetti meccanici fondamentali, già astrazioni delle analogie dell'esperienza. La vita viene così portata a una connessione allargata. Queste sono le scienze positive. Non può però servire, ai fini della conoscenza, questa loro operazione. Ciò che le scienze positive

<sup>91</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 317 (p. 357).

<sup>92</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 318 (p. 358).

<sup>93</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 318 (p. 358).

<sup>94</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 318 (p. 358).

fanno è insegnare un uso allargato dei concetti provenienti dalla vita, ma non possono mai, così facendo, eliminarne il carattere problematico, né giustificare i concetti fondamentali in modo critico e obiettivo: «essa non soddisfa, perché non spiega nulla».<sup>95</sup> Due sono le strade che individua allora Dilthey. La prima è quella che spiega la vita tramite questi concetti astratti, immemori del «sentimento profondo, ma soggettivo, del significato della vita stessa».<sup>96</sup> Da qui la metafisica scientifico-naturale. Oppure c'è una seconda strada. Allargare la vitalità dell'esperienza fino alla vitalità dell'intera realtà effettuale del mondo. Nasce così una metafisica viva, ma del tutto soggettiva (idealismo).

Nell'uno come nell'altro caso la conoscenza subisce il suo destino, che è di arenarsi sulle rive dell'impossibile. Ogni analisi della conoscenza deve sforzarsi di eliminare questa tragicità. Essa deve risolvere il conflitto tra una metafisica della conoscenza naturale e un sentimento vivo, ma soggettivo.

La religione, d'altra parte, sviluppa anch'essa concetti di vita che sono espressione soggettiva, ma nella soggettività infinitamente ricca e pregevole della coscienza che l'unità vitale ha di sé e delle proprie connessioni. Stesso dicasi per la poesia, «ma ogni esperienza di vita, ogni concetto di vita, anzi ogni simbolo religioso che integri la vita, è ambiguo e soggettivo. Per quanto potente una credenza religiosa si dimostri, cozza sempre contro un'altra credenza».<sup>97</sup> Questo perché deve sempre superare l'insuperabile ostacolo della propria soggettività. L'elemento tragico si fa qui principe, nella storia, come mostrato da Sebastian Frank e Hegel, come anche nella aspirazione conoscitiva dell'uomo: «noi non riusciamo a contentarci del punto di vista della vitalità soggettiva, della conoscenza pratica, della credenza religiosa confinata nei limiti della soggettività. In quanto però vogliamo capire la vita stessa in un pensiero necessario e universalmente valido, veniamo sospinti dalla sua stessa natura imperscrutabile di dato ultimo che è, insieme, condizione di ogni conoscenza sempre in avanti, da una posizione del conoscere ad un'altra. Ciascuna di esse è costretta a scoprire e a sciogliere da sé il proprio limite».<sup>98</sup>

## 2.7 LE CATEGORIE DELLA VITA

### 2.7.1 Analogia e trasposizione

Soggetto e oggetto non sono solo correlati inscindibili e insussistenti l'uno senza l'altro. Sono anche *analoghi*. Anche se l'unità di vita e l'oggetto si rivelano in modo del tutto diverso, la loro struttura è simile, affine. La struttura è quindi ovunque affine, mentre cambia il modo in cui si mostra. L'oggetto, la cosa, cambiano anche connessione dentro di sé. La molteplicità di stimolo e le modificazioni relative sono quello che abbiamo visto il «di fuori» di cui, in base al *sentimento* della resistenza, ci si appropria come di un tutto di volizione o di forza. Questo processo si compie a partire da un punto d'interesse in

<sup>95</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 318 (p. 358).

<sup>96</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 318 (p. 358).

<sup>97</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 318 (p. 358).

<sup>98</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 319 (p. 359).

base al quale si forma la *seità* della cosa con le sue proprietà. Potrebbe questa sembrare, dice Dilthey, la *trasposizione* della connessione contenuta nel Sé a quella contenuta nella cosa. Il processo, invece, è analogo, dice Dilthey, a quello mediante il quale si comprende una persona. La *comprensione* di persone è originaria quanto la struttura della rappresentazione di cosa.

Per il bambino nell'infanzia, la madre e il lettino sono i fatti a lui più affini di tutto il mondo. Ciò che sente è soltanto una vita che esercita la sua efficacia sull'unità vitale. La molteplicità di stimoli (il calore del letto, la morbidezza, la bianchezza) non sono percepite dal bambino come proprietà di una morta unità di cosa. Si percepisce, si sente, «un'unità vitale che è analoga a quella del bimbo stesso, mobile, mutevole, tremula nel gioco delle sue proprietà, una connessione dotata tuttavia di grande efficacia».<sup>99</sup>

Soggetto, oggetto, unità vitale e cosa sono altamente affini, simili e pieni di «analogie». La somiglianza riposa sul fatto che la concezione di unità vitale e cosa ha luogo nella sfera della volontà. Non vi è una semplice trasposizione dal Sé all'Altro. Piuttosto l'apprensione di un oggetto è originariamente una specie di *comprensione* di una vita estranea. Da qui ne consegue che le categorie che ci portano a coscienza la connessione data della vita si estendono dall'Io all'Altro, il soggetto e l'oggetto, l'unità vitale e il mondo, «quindi esse sono categorie autentiche e piene nel senso di Aristotele e di Kant».<sup>100</sup> Si apre qui un tentativo inedito di Dilthey. Afferrare le categorie a priori della connessione data della vita, della datità della vita stessa, l'*a priori* della vita, quindi, storico e temporale.

### 2.7.2 Categorie reali

La connessione vitale nel soggetto e nell'oggetto viene espressa in categorie reali, che sono gli organi di comprensione dell'effettuale. Con categoria, dice Dilthey, da Kant in poi, si designa un concetto che a sua volta esprime, o produce, una connessione. Non sono categoria quindi il «blu», o il «colore» — e neanche la «proprietà» d per sé lo è. Soltanto la relazione tra proprietà e unità, o sostanza, nella cosa, costituisce una categoria.

Dilthey però prende le distanze dalla «categoria» in senso kantiano. Secondo l'uso comune, la categoria sarebbe fondata nella ragione, nell'essenza unitaria dell'intelligenza. La categoria è la formula per una funzione unitaria del pensiero. Dilthey assimila questa posizione tanto a quella kantiana quanto a quella aristotelica. Una connessione nella realtà effettuale non sarebbe altro se non correlativa e corrispondente alla connessione nell'intelligenza, come in un riflesso di connessioni. Anzi, ancora di più, si può considerare la connessione come prodotto del processo intellettuale e della sua legge intrinseca. Forme di collegamento dell'intelligenza. La visione di Dilthey non può che essere diversa, date le analisi fin qui condotte. Le categorie fondate nella ragione ci sono, per Dilthey, e sono identità, uguaglianza e differenza. Designano relazioni che attraversano l'intera realtà effettuale. Queste categorie sono però

<sup>99</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 320 (p. 360).

<sup>100</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 320 (p. 360).

formali, designano solo relazioni per mezzo delle quali il pensiero chiarisce a se stesso l'effettuale. Tali relazioni sono formali perché, in definitiva, hanno luogo nel pensiero. Fuori dal pensiero non vi è infatti uguaglianza, ma solo due fatti rispetto ai quali il pensiero intraprende un'operazione che ne illumina la natura. Non vi è nessuna generalità, all'infuori di noi, ma solo fatti che il pensiero inserisce in tale generalità e così chiarisce se stesso. «È questo il tipo di categorie che io chiamo formali».<sup>101</sup> Si differenziano da queste ultime le categorie *reali*, fondate non nella ragione, ma nella connessione vitale stessa. Le categorie formali hanno la caratteristica di essere chiare, limpide e univoche: non potrebbe non essere così, data la loro origine nel pensiero. Le categorie reali, invece, fondate nella connessione vitale, ne tradiscono la derivano, sono caratterizzate dall'inesauribilità del loro contenuto da parte del pensiero. Sono connessioni di vita. La quale, nell'accorgersi [*Innewerden*], è sicura e cosciente; per l'intelletto, però, essa è imperscrutabile. Coscienza e intelletto si dividono qui definitivamente. Dilthey traccia i limiti della ragione, riassegnando i confini tra l'uso di categorie intellettuali, volte all'autochiarimento del pensiero su di sé, e le categorie reali, della connessione vita, che emergono nell'accorgersi, nella coscienza, ma imperscrutabili per lo sguardo intellettuale. Non è possibile "dedurre" tali categorie, come vorrebbe Kant nella sua *Kritik*. Perché qui non si tratta di dedurle aprioricamente da nulla. Qui la deduzione dovrebbe avvenire dalla vita stessa e dalla sua struttura: ma essa è inaggrabile, non è possibile abbracciarla tutta. Il limite del pensiero umano è qui abissale nella sua finitudine, temporale, storica.

La struttura della vita è la vita stessa, ed è inesauribile, per Dilthey in concetti. «Perciò non è neppure mai riuscito alcun tentativo di stabilire natura, numero e ordine di queste categorie».<sup>102</sup> L'articolazione della vita viene appresa parzialmente, a tratti, diremmo dal proprio punto di vista, che non può abbracciarne tutti gli aspetti. In questa connessione le categorie, quindi, trapassano l'una nell'altra, e noi ne prendiamo coscienza in adombramenti senza che nessuna delimitazione ne ottenga un diritto assoluto. Per questo il numero delle categorie reali è imprecisabile.

Non vi è ordine né formula che esaurisca una categoria reale: rimane in ognuna di essa la *motilità* della vita, la cui struttura ci appartiene ma ci sovrasta al medesimo tempo. Lo sforzo di Dilthey si fa supremo: pensare a delle categorie a priori, poste nella connessione e non a priori nella conoscenza intellettuale, poste nella vita, che debbano essere quindi pensate a partire dalla vita stessa, ovvero da ciò che è connessione, struttura, ma anche tragico enigma: e l'enigma principale è la motilità, il movimento, spazio-temporale – la vita e la morte, la storia e il tempo.

### 2.7.3 Medesimezza

La *Selbigkeit* è ciò grazie a cui in un'unità vitale, un'unità solo vivibile e non esprimibile in concetti, si tengono insieme tutte le differenze e le modificazioni.

<sup>101</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 321 (p. 361).

<sup>102</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 322 (p. 362).

La categoria formale relativa è quella dell'identità. Quest'ultima designa il fatto che il pensiero non può trovare alcuna differenza tra due fatti, o tra due fasi temporali dello stesso fatto. La categoria della cosa, o della sostanza si costruisce a partire da questa categoria. La *Selbigkeit* è il vissuto originario e sensato da cui si dipartono le trasformazioni che portano a concetti più astratti. Partiamo ora dal concetto, anch'esso astratto, di sostanza, concetto che ha logorato il pensiero occidentale da mille anni. Non si è mai del tutto compreso però come l'unità della sostanza tenga insieme la varietà delle proprietà e delle modificazioni degli stati. Naturalmente, è già questo atto del pensiero, per Dilthey, che divide e scompone in proprietà, molteplicità etc. a distruggere la vera esperienza interna della *Selbigkeit*.

*Selbigkeit* è l'esperienza più intima che l'uomo fa di se stesso; da essa dipende se ci sentiamo persone, che possiamo avere carattere, che pensiamo e agiamo coerentemente. Non c'è invece nulla che assomigli alla sostanza metafisica, ovvero che in tutte le modificazioni, qualcosa uguale a se stesso perduri. Nel pensare, la validità universale non richiede che gli atti cogitativi perdurino uguali a se stessi, e neppure che un concetto permanga costante in quanto prodotto psichico. Nel pensiero si trova una pretesa *reale*, fondata nel soggetto, che esso sia in accordo con se stesso in rapporto ad ogni enunciato di realtà effettuale.

La *Selbigkeit* trova espressione, inoltre, nell'«è». La predicazione dell'«è» non significa infatti identità. Anzi, non è neanche collegata a questa categoria formale. Non è neppure un semplice accordo, o un'identità minore, parziale. L'enunciato significa invece questa *Selbigkeit*, che è data nella vitalità.

Non basta però questo. La *Selbigkeit* non serve solo a tenere un'unità nelle modificazioni dei processi intellettivi, o dei processi cognitivi. È molto più di questo. Non è un rigido essere-uguale-a se stesso. Si esprime, invece, nella coscienza della responsabilità per il passato. Chi giudica ora se stesso, giudica un altro rispetto a colui che agisce ora, tuttavia, si sa come il medesimo. La *Selbigkeit* è anche qui espressione del fatto che la vita, che scorre nella molteplicità delle sue estrinsecazioni, e la sequela delle sue modificazioni, ha un modo di sentirsi determinato per il quale non vi è né descrizione né formula, ma solo il richiamo all'autocoscienza. La *Selbigkeit* è la categoria che dall'autocoscienza trova una connessione vitale (la propria ma analoga), che si ri-trova nell'oggetto. La *Selbigkeit* è la categoria del tempo che scorre, del passato che diviene «mio»: la scoperta della prima categoria della vita, reale, la prima categoria temporale dell'essere umano. Le categorie reali sono il tempo, l'uomo si scopre così, fondamentalmente, fatto temporale – vita.

Questa frattura della cosa, della interna unità e delle sue proprietà, riceve la sua espressione astratta nelle categorie aristoteliche della sostanza e dei relativi accidenti.<sup>103</sup>

La *Selbigkeit* rimane opaca per l'intelletto. Ne consegue il tentativo, sempre riduttivo, dell'intelletto di appropriarsi della categoria. Ma l'intelletto agisce tramite separazione, unione e collegamento, analisi e sintesi, quindi, dividendo

<sup>103</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 324 (p. 364).

ciò che in sé è unito nel dato lo perde inevitabilmente. Anche quando ricollega così i frammenti costituiti, l'intero rimane «più» dell'unione delle parti.

In tutto ciò si conferma, ancora una volta, l'origine di queste categorie dalla vita stessa. Se questa categoria fosse un mero prodotto intellettuale, sarebbe del tutto trasparente all'intelletto. Così invece essa è impenetrabile.<sup>104</sup>

Dilthey sta qui pensando a una psicologia nuova, che renda conto della struttura vitale nella complessità della sua connessione unitaria. Non è più possibile, per Dilthey, non partire quindi dall'esperienza interna, dall'*Erlebnis*, spiegando invece i processi intellettivi e conoscitivi a partire dall'esterno, parlando, con Hume, di esperienza, associazione, abitudine e aspettazione. Dilthey esemplifica ciò che intende facendo ricorso, da conoscitore della musica qual era, all'esempio della melodia musicale. La regolarità del ritorno di una melodia ci fa aspettare con sicurezza il comparire delle ultime note. È indubbio che è in questo caso presente un legame di tonalità e armonie che collega queste note. Ne risulta un'unità, un tutto. Esiste tra loro, tra le note, un tutto indissolubile, un legame interno, che non è semplice abitudine (Hume), ma una relazione interna fondata su tonalità e armonie. Ma la melodia, per noi, non diventa mai una cosa. Anzi, sembra avere il carattere dell'immaterialità. Perché, dice Dilthey, le manca quel nocciolo [*Kern*] che costituisce la realtà. Lo stesso si può dire del calore: non è per noi una cosa come lo sono le pietre attorno a noi; non è così anche per quanto riguarda le stelle?

Ecco tutto. Là dove noi non facciamo mai esperienza della resistenza, né mai l'abbiamo fatta, là non vi è per noi volontà opposta, medesimezza [*Selbigkeit*] di un nucleo di realtà, di cosa, di sostanza.<sup>105</sup>

Se Dilthey quindi contrasta qui la filosofia empiristica inglese di Hume, tanto meno però accetta quella di Kant, che suppone che la categoria di sostanza sia l'espressione astratta di una funzione intellettuale e quindi di un modo di collegamento posto nel pensiero stesso, e, in ultima analisi, fondato nella appercezione. Secondo Dilthey anche questa ipotesi va scartata, perché non rende giustificazione adeguata a ciò che mostrano i fatti psichici. Poiché, secondo Dilthey, il fatto che la categoria non sia per sé trasparente, dimostra come essa non sia equiparabile a quella di identità o di differenza, estremamente chiare. Questo a dimostrazione che queste ultime sono frutto del pensiero, sono categorie formali, come abbiamo visto, mentre quella di sostanza è astrazione da quella reale della *Selbigkeit*, ed è quindi, strutturalmente, opaca.

Le difficoltà che incontra la categoria di sostanza, in definitiva, sono ricollegabili al tentativo dell'intelletto, con le sue sole forze, di risalire al di là di quella connessione di vita che si esprime nella *Selbigkeit*, e che «è comprensibile solo all'esperienza vivente».<sup>106</sup> L'intelletto può solo decomporre questo nucleo vivente, e poi, ricomporlo – dispone soltanto delle operazioni dell'identificare

<sup>104</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 324 (p. 364).

<sup>105</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 326 (p. 366).

<sup>106</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 327 (p. 367).



e distinguere, collegare e separare, riferire. Con queste operazioni però il fatto vivente stesso viene distrutto.

In definitiva una conoscenza è possibile solo sulla base della *Selbigkeit*, la esperienza che si compie nell'autocoscienza. A partire da questa esperienza si crea nell'oggetto una connessione vivente. In questa esperienza della vivente *Selbigkeit* dell'oggetto è dato però, primariamente, soltanto il punto d'attacco della realtà che oppone resistenza. Mentre l'intera configurazione dell'oggetto poggia su un processo vivente che va avanti, grazie a mediazioni di pensiero, sulla base della analogia di questo elemento di resistenza con la propria nucleare autocoscienza: «quindi il concetto di "Sé" e di "persona" mantiene bensì, per le scienze dello spirito, piena validità. Ne costituisce il fondamento. E contiene l'esperienza più sicura».<sup>107</sup> L'estensione di tale esperienza a ciò che oppone resistenza è valida, dice Dilthey, solo come punto d'attacco, mentre la sua configurazione sarà opera dell'analogia. Il tentativo metafisico di meccanizzare questo processo per descriverne così il funzionamento essenziale, è, per Dilthey, risibile.

Del mondo esterno e del suo schema spaziale il concetto di sostanza ha mantenuto una rigida durezza, mentre il flusso della nostra vita interna ci mostra dovunque processo e attività; la costanza, unità e connessione che sono date nella esperienza interna hanno luogo soltanto tra processi.<sup>108</sup>

Una conoscenza del mondo e della vita non è possibile per mezzo di un concetto di cosa o di sostanza. Mentre la conoscenza della natura è irrinunciabilmente legata a questa categoria di cosa, o di sostanza. Essa ha condotto, per Dilthey, e deve condurre a porre alla base di ogni mutamento cose immutabili, indissolubili e piccolissime (atomi). È ridicolo però, per Dilthey, voler trasporre questa teoria alla vita interiore.

#### 2.7.4 Effettuare e patire: della causalità

Nella connessione della vita il retro-effetto, in cui una impressione suscita una reazione, «è l'autentico nocciolo [*Kern*] della cosa».<sup>109</sup> La categoria della retro-azione non nasce quindi da una composizione di fare e subire, ma è più originaria di esse, nella connessione della vita. La connessione vitale della retro-effettualità o dell'effettualità reciproca va considerata, per Dilthey, la categoria originaria. Il fare e subire non sono quindi ignorati da Dilthey, bensì riportati come collegamenti parziali all'interno di quella connessione vitale più grande.

Ancora una volta quindi la «resistenza» ha un ruolo fondamentale. L'unità vivente vive nella coscienza della sua libera vitalità. Anche ciò che ad essa oppone resistenza viene appresa come vitalità di forma volontaria, in quanto ne determina la potenza volontaria. Vediamo in che modo Dilthey esemplifica questo incontro di volontà, impulso-reazione, volontà-resistenza.

<sup>107</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 328 (p. 368).

<sup>108</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 328 (p. 368).

<sup>109</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, (369)329.

L'esperienza stessa dimostra questa interna vitalità della cosa, da cui si diparte un'efficacia di tipo volontario. Per esempio per il bambino le cose attorno a lui non sono *morte cause*, bensì «forze volontarie e viventi».<sup>110</sup> Il sentimento sensoriale che lo spinge a muoversi, a stringere il lettino [...] è diretto qualcosa che possiede una viva efficacia «e che egli ama».<sup>111</sup>

Qui l'amore non va dedotto, con Spinoza, dal piacere (aggiuntavi col pensiero la causa) ma proprio al contrario: l'astratto concetto di causa si forma a partire dall'esperienza, piena d'amore, di una vivente efficacia.<sup>112</sup>

È la rete della vitalità di forma volontaria, presente fin dagli stadi di vita infantili, come anche, per Dilthey, agli albori della «civiltà», tra i popoli primitivi. Nell'ambiente naturale attorno, l'uomo a uno stadio primitivo vede un agire efficace di esseri buoni e cattivi, ovvero forze di carattere volontario. Il raffinamento della figura umana avviene per l'opera dei poeti e degli artisti: costoro lavorano proprio sulla vitalità di forma volontaria, come fosse il loro materiale:

La vitalità di forma volontaria è appunto, essa stessa, il materiale in base al quale creano i poeti e gli artisti figurativi e questa non è invenzione di singole teste, ma la forma primaria della configurazione dell'oggetto in generale.<sup>113</sup>

Al fine di fissare delle uniformità, ecco che la categoria dell'effettuare e patire si irrigidisce in quella, prodotta dalla ragione calcolante, della causa-effetto. Il pensiero calcolante, dice Dilthey, si dimostra vittorioso di fronte alla misera speculazione sui capricci del caso e la potenza dei demoni. L'uniformità entra così nella dimensione scientifica del pensiero calcolante, che collega fondamenti e conseguenze. Si aggiunge poi il concetto di sostanze e di atomo. Si riconosce inoltre il fatto che l'effetto è condizionato tanto dalla natura di ciò che effettua che di ciò su cui l'effetto agisce (riferimento alla *Logik* di Sigwart). Questo è lo stesso pensiero del naturalismo psichico.

Il pensiero calcolante viaggia sul filo del rapporto ragione-conseguenza. Il suo punto d'attacco sta necessariamente in elementi che sono lì, costanti e univoci come numeri (ma anche morti come numeri), incapaci di per sé di una modificazione o di uno sviluppo. È dalle forze viventi dell'effettuare e del patire che provengono le relazioni regolari e meccaniche di causa ed effetto, la cui ultima formula ideale è espressa nel principio *causa atque effectum*.<sup>114</sup>

È una strada lunga, prosegue Dilthey, quella che noi possiamo misurare con quest'unica categoria, attraverso la *storia spirituale* dell'umanità. Causa-effetto vengono da Dilthey qui decostruite. Il processo che evidenzia è il medesimo di quello che aveva individuato per quanto concerneva la categoria di sostanza. Alla base di queste categorie c'è l'astrazione dalla vita. L'uniformità di certe modificazione porta a chiamare la modificazione «effetto», mentre ciò che

<sup>110</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 330 (p. 370).

<sup>111</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 330 (p. 370).

<sup>112</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 330 (p. 370).

<sup>113</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 330 (p. 370).

<sup>114</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 331 (p. 371).

regolarmente la precede dall'esterno «causa». All'osservazione tutte le persone e le cose mostrano delle modificazioni. Ogni cosa e ogni persona quindi starà in relazione al fare e subire, causa e effetto. Si costruiscono così serie di cause e effetti, serie causali. L'intera realtà effettuale è considerata sotto una relazione causale. Il passaggio dalla spiegazione in base a forze volontarie a quelle del meccanismo causale consiste proprio in ciò: gli eventi naturali si sono rivelati, all'analisi, come un prodotto di pure uniformità di sequenza. Questo ha permesso «la trasformazione dell'universo in un meccanismo causale».<sup>115</sup> Così Dilthey spiega la legge della conservazione dell'energia di Robert Maier. La legge causale è: ogni mutamento ha la sua causa. In forma negativa la traduciamo in *ex nihilo nihil fit*.

Dilthey invece ribadisce: le connessioni reali grazie alle quali pensiamo alla realtà effettuale non nascono nel pensiero, né dalla intellettualità e neppure da processi associativi equivalenti al pensiero, «bensì sono contenuti nella connessione vitale stessa che sussiste nella, e intorno alla, unità vitale».<sup>116</sup>

Così ogni esposizione di questo genere serve non solo alla spiegazione della categoria, ma anche alla dimostrazione dell'intera dottrina per cui le connessioni con cui comprendiamo il mondo non provengono dall'intelletto, né si formano esclusivamente nella natura dell'accedere esterno per mezzo di processi psichici, ma sono piuttosto parti di quell'unica connessione vitale che l'unità vitale esperisce in sé e ritrova intorno a sé e che quindi costituisce, per la conoscenza umana, un qualcosa di dato. In tale contesto, anche le prove della origine della categoria di causalità nel vissuto interno devono essere considerate di grande importanza.<sup>117</sup>

Le prove dell'origine, quali sono? I *fatti* innanzitutto, i fatti antropologici, etnologici e storici. Secondo Dilthey documentano come la concezione delle forze che circondano l'uomo fosse ancora di forma volontaria. La seconda prova è quella ricorrente, ovvero come questo concetto sia imperscrutabile, e non chiaro, poiché ne porta il carattere della vita. Se fosse espressione dell'esperienza esterna, della regolarità, o di un modo di agire dell'intelletto, allora dovrebbe essere possibile esporlo in maniera chiara, distinta e non-contraddittoria. Invece, secondo Dilthey, avviene proprio il contrario. Le analisi dell'intelletto portano a oscurità e contraddittorietà. Tale difficoltà, ravvisa Dilthey, ha portato nel XVII secolo a negare il rapporto causale. Come dice Leibniz, le monadi non hanno finestre. Anche il tempo non porta a chiarimento, come vorrebbero i trascendentalisti (che lo ritengono schema della causalità), o gli empiristi (che si rifanno alla successione temporale come spiegazione della causa e dell'effetto). Di fatti non seguono, causa e effetto, l'uno all'altra, temporalmente. Le due cose sono simultanee. L'apparenza della successione è dovuta al fatto che l'effetto si accumula in una somma, dice Dilthey, sulla quale diventa leggibile il mutamento. Ciò accade, a seconda dei casi, più velocemente o più lentamente.

Anche qui, è di nuovo l'interiorità reciproca di causa e effetto, ossia la connessione della vita che sussiste anche tra diverse sostanze, cose e persone o persone tra loro, che non può

<sup>115</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, Ibidem.

<sup>116</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 322 (p. 372).

<sup>117</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 322 (p. 372).

essere chiarita dall'intelletto, e che, quindi, se si tenta di costruire questi concetti per via intellettuale, diventa in essi il luogo di insolubili contraddizioni.<sup>118</sup>

La vita stessa, in quanto soggetto oggetto, unità vitale e di cose che ne formano il *milieu*, è data a noi come interiorità reciproca del diverso. Io, Tu, uno e un altro non significano nient'altro che ciò che esiste per noi, in questo vissuto dell'affezione e del retro-effetto all'interno di una unità vitale consapevole.

Il rapporto causale, e la legge causale, non è, come volevano Kant, Schopenhauer e Helmholtz, una funzione innata nell'intelletto. Così facendo si introduce, per Dilthey, un fondamento esplicativo ignoto, mentre i fondamenti esplicativi noti sono sufficienti. Dal punto di vista del suo metodo, Dilthey deve quindi rifiutare tale posizione. Se fosse una funzione dell'intelletto, infatti, essa sarebbe a sé trasparente. Mentre le categorie astratte (identità, differenza, grado) sono chiare, limpide, e allo stesso tempo non richiedono di risvegliare alcuna partecipazione da parte della nostra vitalità interna, la categoria di causalità «viene risvegliata da noi da una specie di interna vivacità».<sup>119</sup> Al contempo non può essere resa chiara e trasparente all'intelletto.

La notorietà, l'intimità e l'imperscrutabilità della vita stessa è consegnata piuttosto una volta per tutte anche a questa connessione in essa contenuta. Anzi, se ora l'intelletto volesse ottenere con forza la trasparenza concettuale del rapporto causale, ciò porterebbe a quelle contraddizioni che abbiamo esposto sopra.<sup>120</sup>

Neanche le sole percezioni esterne possono spiegare il rapporto causale. Il fondamento, come abbiamo visto, secondo le percezioni esterne è quelle della successione. Dilthey usa qui un esempio tratto dal comportamento naturale. Quando soffia il vento occidentale, si addensano le nuvole sul lago. Quando si addensano le nuvole sul lago, piove. Di conseguenza, imparando dall'abitudine, quando soffia il vento occidentale si pensa all'effetto, alla pioggia. Abitudine e aspettazione: da esse proviene poi una specie di interno legame delle immagini (vento, nuvole, lago, pioggia). Con questo legame ottengo una associazione, come una specie di inerenza di queste immagini l'una con l'altra. Questo non può spiegare causa e effetto per Dilthey! Non è forse vero che al calare del sole, ascende nel cielo la stella della sera? Eppure nessuno ha mai messo in relazione le due immagini, ponendo la prima causa dell'altra. Nessuno direbbe che il tramonto del sole sia causa dell'ascensione della stella: «quindi è impossibile che questa connessione sia tanto semplice e diretta».<sup>121</sup> E come spiegare, per di più, il *vivo sentimento* che collega, in me, causa ed effetto?

#### 2.7.5 Scopo

Ogni splendore ed ogni piacevolezza della vita, ogni giubilo e ogni dolore, la pienezza di tutta la nostra esistenza si muovono all'interno della struttura dell'unità vitale ed è da questa

<sup>118</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 333 (p. 373).

<sup>119</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 334 (p. 374).

<sup>120</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 334 (p. 374).

<sup>121</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 335 (p. 375).

che scorrono via. Gli impulsi, che tendono alla soddisfazione e la cui soddisfazione suscita piacere e pace, i sentimenti di trionfo e pena, costituiscono il centro dell'unità vitale.<sup>122</sup>

Gli impulsi sono il centro di tale unità, ed è in base a essi che la molteplicità di stimolazione viene commisurata, e, quindi valutata. L'anima è vasta quanto il mondo che in lei sussiste,<sup>123</sup> da qui la possibilità di beatitudine e calma, come anche del contrario, dell'avversione più contraria, odio, collera, dura volontà di annientare ciò che minaccia la vita interiore. Dietro il pensiero, la disciplina, la noia e il calmo affaccendarsi, in fondo, questo nocciolo, questo centro dell'unità vitale, è l'insieme degli impulsi che, adeguandosi, soddisfacendosi, o, al contrario, rigettando la vita stessa pongono valori e obiettivi. Dall'essere vivente più basso, questa è la connessione elementare che si sviluppa e decide della felicità e del valore della vita. La sofferenza che ne deriva non è, come in Spinoza, tramutabile in gioia, una volta compreso il legame cosmico.

Così dunque è la connessione di vita, in questa unità vitale. Qui vi sono sempre gli eventi che decidono sopra di noi. Questa è l'esperienza più profonda che l'uomo in generale possa fare. Vi si tratta di ciò che rende la vita degna di essere vissuta.<sup>124</sup>

Questa connessione tende a trovare una espressione. La vita e il suo verbo. Il centro della struttura stessa della vita si esprime nelle categorie di essenza, essenzialità, significato e senso. La relazione tra noi e la molteplicità di stimolazione la chiamiamo *valore*. Il retro-effetto, che scaturisce dal momento istintuale e dal punto medio della vita per cercare di ristabilire l'adattamento, si estrinseca nella categorie vitali di scopo e mezzo. Tutte queste categorie sono per Dilthey affini.

Dalla vita stessa proviene la distinzione tra ciò di cui ne va, ciò che è decisivo, e ciò che invece può essere assente senza compromettere la vita stessa, senza recare danno ad essa. Ciò che per noi è il punto medio di essa, è l'essenziale. In esso consiste, diciamo noi, il significato e il senso della vita. Certi tratti dell'esserci, che noi rintracciamo, li riteniamo il significato dell'esserci, la sua essenza. Da questi tratti essenziali differenziamo invece l'inessenziale, l'insignificante, l'indifferente. Dunque rintracciamo un punto medio della nostra unità vitale. Un tale punto medio è presente in ogni individuo, anche quando non se ne ha coscienza. C'è sempre qualcosa, nell'individuo, che rappresenta l'essenza e il significato della sua esistenza. Da qui, dunque, la gradazione dei valori, da quello essenziale, a quello inessenziale, in un distanziarsi dal nocciolo dell'esistenza alle periferie della medesima, secondo grado, ma sempre in reciproca connessione vitale. La parentela (la vita) con le altre persone ci fa cogliere l'essenza delle altre persone, e, di conseguenza, le relative graduazioni di valore. Data la parentela, le comprendiamo. Ma anche negli oggetti, proprio in virtù di tale parentela, troviamo significato e senso della loro esistenza, e, quindi, li comprendiamo: «anche qui la loro vitalità originaria si manifesta nella nostra apprensione di esse».<sup>125</sup>

122 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 335 (p. 375).

123 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 335 (p. 375).

124 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 336 (p. 376).

125 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 337 (p. 377).

Il rapporto degli oggetti a questo punto medio della nostra unità vitale è il *milieu*. Il *milieu* viene esperito e espresso. In questa connessione, tra *milieu* e unità vitale, sorgono dunque queste categorie, connessioni: valore, significato, essenza – utilità. A quest'ultima corrisponde la teleologia esteriore, l'unità.

La forza reattiva, col suo effetto di ritorno sul *milieu* delle cose e delle persone, viene posta in questa connessione poiché a partire da essa l'intero della connessione si apprende, nasce così la categoria dello scopo e del mezzo.

Questa categoria è estremamente vitale e sensibilmente chiara perché esprime, in un concetto, l'estrinsecazione vitale della volontà a se stessa consapevole e rivolta a un fine.<sup>126</sup>

Questa volontà cosciente, consapevole, è, per Dilthey, quella più vittoriosa e potente nell'intera società e storia. Tutto si deve assoggettare ad essa, anche le situazioni di vita più dolorose e gravi. Qui risiede la sovranità umana. Questa categoria diviene quindi la formula stessa dell'effettuare, nella misura in cui è connesso alla vita, alla coscienza e al senso. Infatti lo scopo è il significato o il senso di un'unità vitale, di un'altra persona e di una cosa.

## 2.8 SIGNIFICATO

Tra le categorie, quella più ampia per apprendere la vita è il significato [*Bedeutung*], che diviene via via sempre più importante nel pensiero di Dilthey, fino ai saggi ultimi degli anni Dieci del Novecento. Dilthey mette a fuoco questa categoria a partire dai saggi di estetica: nel significato si esprime infatti la prospettività che rende l'esperienza vissuta donandola di punti di rilevanza rispetto a cui il resto della compagine figurale si articola secondo gradualità di qualità e capacità di effetto, così come passato e futuro articolano l'orizzonte del presente. La connessione del vivere diviene così "afferrabile" proprio in forza dei punti di rilevanza che appaiono come *significativi*. L'*Erleben*, incarnando il significato, esibisce una legalità che virtualmente interessa l'insieme indefinito del *Leben*.

Ancora una volta è l'opera d'arte, quindi, a prestare lo schema opportuno per comprendere la struttura comprendente della vita su se stessa. L'opera d'arte, con un atto di *Dar-stellung* e non di *Vor-stellung*, fa presente qualcosa per qualcuno, anziché porre qualcosa *di contro* a qualcuno. L'artista lascia vedere il mondo, egli schiude il mondo:

Per suo tramite comprendiamo il linguaggio delle manifestazioni sensoriali, decifriamo i gesti e le azioni degli uomini. Per suo tramite si schiude agli altri uomini il significato intero di tutto il di fuori, in ultima analisi dell'intero mondo fenomenico.<sup>127</sup>

L'arte è quindi l'ambito privilegiato di descrizione del fenomeno "ermeneutico" di comprensione del significato, comprensione della vita a partire da se stessa, dal suo oggettivarsi e ri-comprendersi, in quell'unica struttura ermeneutica che essa è. L'opera d'arte è esempio, "tipo" di oggetto la cui esperienza diviene per Dilthey matrice dell'esperienza di vita, del vissuto stesso, nel suo

<sup>126</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 337 (p. 377).

<sup>127</sup> GS VI, *Poetik*, p.276;(265).

corso temporale e significante. Tempo e significato sono strettamente legati, così come storia e ermeneutica. Gli occhi dell'artista stesso divengono lenti interpretative donate a noi stessi, affinché ci si sveli il mondo fenomenico che sa sempre ci resiste, e che ci vede correlati:

Noi impariamo a vedere attraverso gli occhi dei grandi pittori. Attraverso Shakespeare impariamo a comprendere quel che accade sul palcoscenico del mondo, e attraverso Goethe quel che avviene nella silenziosa profondità di un'anima umana. L'arte interpreta per noi la metafora del passato. Dunque l'unico vero artista è solo colui che ci guida nel prosieguo di questa interpretazione. [...] Noi invece ci aspettiamo dall'impressione estetica un'energia e una potenza che corrispondano all'immenso ampliamento dell'orizzonte umano.<sup>128</sup>

## 2.9 INDIVIDUALITÀ

La concezione diltheyana dell'individualità va nella direzione dell'allargamento del *Lebensgefühl* verso il mondo comunicativo del *sensus communis* che si radica nella storicità:

Un individuo è [...] non questa singola isolata esistenza che è compresa nel concetto di egoità, l'individuo è piuttosto un complesso che racchiude in sé, in una volta, i sentimenti vitali [*Lebensgefühle*] di altri individui, della società e, anzi, della natura.<sup>129</sup>

Il concetto di *unità di vita* stesso, usato in questo scritto di preparazione alla psicologia descrittiva, risalente agli inizi degli anni Ottanta dell'Ottocento, eccede la singolarità incarnata dell'individuo a se stante: «L'unità di vita che, in circostanze mutate, si sente favorita o inibita non è soltanto e in tutti i casi quella di un singolo individuo. Il favore o l'inibizione, che delle circostanze possono procurarci, non deve necessariamente riferirsi all'ambito dell'individuo in senso stretto, piuttosto: l'individuo sente il favore o l'inibizione nelle unità vitali ad esso collegate, in maniera simile a come sente le sue proprie». <sup>130</sup> Leggiamo qui chiaramente il principio psicologico, che Dilthey prepara negli studi, già prima della *Einleitung*, di quella che in campo ermeneutico chiamerà *empatia*. Sembra difficile, alla luce di queste letture, aderire all'interpretazione storiografica che vede la produzione di Dilthey dividersi in un periodo psicologistico e l'ultimo ermeneutico.

Semmai l'intera produzione è volta a fondare il sapere intorno all'uomo e alla vita. Certo i fondamenti sono incomprensibili ancora per Dilthey, che torna e ritorna sempre di nuovo a descrivere la vita nel suo darsi. Ebbene, il fatto che l'individuo, non isolato, senta il favore o l'inibizione nelle altre unità vitali, in maniera simile alle proprie, questo Dilthey lo chiama «un punto pressoché mistico». <sup>131</sup>

<sup>128</sup> GS VI, *Poetik*, p.276;(265).

<sup>129</sup> Wilhelm Dilthey, «Ausarbeitung der deskriptiven Psychologie», in *Gesammelte Schriften*, vol. XVIII: *Die Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)*, a cura di H. Joach e F. Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977, p. 112-187; trad. it. *Elaborazione della psicologia descrittiva*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1987, p.138-218 (cit. come GS V; FSS *Ausarbeitung*), p.177 (p. 203).

<sup>130</sup> GS V; FSS *Ausarbeitung*, p.177 (p. 203).

<sup>131</sup> GS V; FSS *Ausarbeitung*, p.177 (p. 203).

Dilthey sembra qui rispondere a distanza alla critica di Gadamer, che nel suo *Wahrheit und Methode* non risparmia di indicare la falla della frammentazione degli *Erlebnisse* diltheyiani.<sup>132</sup> A quanto sembra invece Dilthey tende fin dalle prime elaborazioni a non considerare mai come parcellizzante né le esperienze dei vita [*Erlebnisse*], né le unità di vita [*Lebenseinheiten*]. Al contrario, esse esistono sempre come correlati, proprio per questo *significanti*. Il vissuto, grazie alla coordinazione essenziale con la categoria di significato, si contrassegna come caratterizzato dal figurale e dal relazionale: la vita è in forma (legge di Schiller), “significa” perché le sue figure rimandano al tutto, in quanto parte.

Il sentimento della vita vuole risuonare in note e parole e immagini; l'intuizione di appaga per intero solo nella misura in cui essa è ricolma di tale importo della vita e delle vibrazioni dell'emozionalità, sentimento della vita che si irradia nel chiarore dell'immagine: questa è la caratteristica essenziale di ogni poesia relativamente al contenuto. Di tale vissuto si prende poi interamente possesso solo ponendolo in relazione interna con altri vissuti, cogliendo così il suo significato. Esso non può mai essere risolto in pensieri o idee; e però per mezzo della riflessività (in particolare generalizzando e stabilendo relazioni) può essere messo in rapporto con la totalità dell'esserci umano ed essere così compreso nella sua essenza, cioè nel suo significato.<sup>133</sup>

## 2.10 ERMENEUTICA: VITA-MORTE, LIBERTÀ

Il saggio *Leben und Erkennen* ha messo in luce la ricerca di Dilthey dei fondamenti logici - ontologici della vita, delle sue categorie in quanto “reali”. Questo comporta l'aver assunto come oggetto di ricerca l'uomo, la vita, la realtà nelle categorie proprie. La sua logica, come abbiamo visto, non è riconducibile alla sola legalità del pensiero, alla chiarificazione delle funzioni, dei concetti e dei giudizi. Dilthey amplia il concetto di logica, assumendo l'intera vita sotto di sé, non riducendo quest'ultima in “logica”, ma, al contrario, ampliando la logica in onto-logica, logica della vita. Le ricerche diltheyane hanno tentato di addentrarsi non nei concetti, bensì nelle basi vitali dei concetti stessi. Potremmo definirla una vera e propria de-costruzione della logica classica, in vista di una ricerca dell'originario vitale. Non stupisce che tale scritto sia rimasto a lungo inedito. Esso apre prospettive su cui Dilthey continuerà a lavorare, ma che certo non potevano essere date per “pronte alla pubblicazione”. Questo poiché l'intera comunità scientifica, la filosofia del tempo, stava intraprendendo la strada di una “svolta ontologica” del neokantismo, che condurrà a Husserl e Heidegger. Non a caso lo stesso Heidegger dirà che Dilthey non era in possesso dei mezzi necessari per addentrarsi maggiormente nelle ricerche aperte, nel problema ontologico della vita.

Al di là di tali giudizi, Dilthey mostra il rapporto con la vita come “chiaroscurale”, in cui dato e non-dato-del-dato coappartengono alla realtà e al modo di disporsi della vita psichica. Il rapporto tra vita, mondo e soggetto si fonda su una struttura la cui comprensione diviene problematica, e per

<sup>132</sup> Cfr. in particolare il I Capitolo: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960; trad. it. *Verità e metodo*, Traduzione e cura di Gianni Vattimo, Studi Bompiani, Milano 1983.

<sup>133</sup> GS VI, *Poetik*, p.130-131 (p. 110).



questo “ermeneutica”. Questa dimensione di struttura di vita che si manifesta in esperienza interna, esperienza esterna; ma anche esperienza trascendentale, scientifica; e che si manifesta in fatti: psichici, storici; la cui realtà è una totalità di vita, un’effettività; tale dimensione consegna un rapporto nel quale l’uomo sta col mondo e con l’altro, in una dimensione di “comprensione” [*Verstehen*]. Nelle ricerche delle strutture d’oggetto (categorie) è emerso l’essere già “intenzionato” del soggetto. Il rapporto costitutivo dell’esperienza che si fonda sulle categorie reali, le categorie della vita, mostra la necessità di approfondire tale struttura in quanto vita stessa nel suo costituirsi: come storia, come manifestazione esterna, come manifestazione interna, come *espressione*, come spirito oggettivo, come individualità infinita. Lo stato di chiaroscuralità del manifestarsi della vita corrisponde allo stato di chiaroscuralità del comprendere — anch’esso non può che poggiarsi sulla vita stessa. Poiché la vita si dà per lo più come irriflessa (non si dà coscienza dei propri atti senza l’atteggiamento teoretico), quando essa viene guardata dallo sguardo filosofico, descrittivo e analitico; comparativo e sperimentale, la vita stessa appare come comprensibile e incomprensibile. Quali sono dunque i limiti del comprendere? In che senso il comprendere diviene ora la posizione originaria dell’uomo in quanto essere vivente? Dilthey si occupa di ermeneutica per tutta la vita. Ciononostante non siamo in possesso di un’opera esplicitamente ad essa dedicata, se non per la sua *Die Entstehung der Hermenutik*, che altro non è che un breve compendio delle riflessioni storiche che Dilthey aveva fatto molti anni addietro, e che non smise di portare con sé nel lavoro filosofico. Il fatto di non avere un’opera esplicitamente dedicata all’ermeneutica è facilmente spiegabile nel modo seguente. L’ermeneutica è tradizionalmente l’arte dell’interpretazione [*Kunst der Auslegung*]. Con Schleiermacher essa assume piena autonomia: l’ermeneutica diviene scienza a sé. Nella prima accezione, ovvero come metodo di interpretazione del testo, Dilthey ha poco da dire. In questo senso non è nel suo interesse scrivere un’ermeneutica in quanto “metodo”. Ciò che a lui sta a cuore è semmai un’ermeneutica della vita. Nel momento in cui il rapporto fondamentale tra soggetto e vita è evidentemente quello della comprensione della vita, della vita e del conoscere, l’ermeneutica diviene centrale modello costitutivo, questa volta, della vita stessa. Essa si dà nella comprensione.

Anche se Dilthey lo studio delle fonti scritte gode di una importanza centrale, ed è considerato mezzo privilegiato della comprensione della vita storica (autobiografie, lettere, opere etc.), il che farebbe pensare ad un’idea di ermeneutica ancora legata a quella di metodo di interpretazione delle sole scritture, è altrettanto vero che ciò che più interessa a Dilthey è «l’esperienza dell’interpretazione». Ovvero quel momento in cui si fa esperienza (che non è la propria) di qualcosa di “altro da sé” (e quindi l’esperienza diventa la mia, proprio la mia). È l’esperienza con l’Altro a costituire l’enigma ermeneutico, ovvero l’enigma della vita. È la stessa struttura della comprensione vivente, quella che traspone la propria vitalità al di fuori, grazie alla quale io comprendo la vita attorno a me, che costituisce, come abbiamo visto, l’esperienza di vita in tutte le sue forme: nell’oggettivazione della natura (che

resterebbe altrimenti muta ed estranea); nell'oggettivazione del mondo storico; nell'esperienza dell'opera d'arte; nell'esperienza religiosa. L'enigma è dunque questo «poter-rivivere» l'estraneità, l'alterità. L'ermeneutica in Dilthey diviene riflessione su questo "riportar in vita", cifra della comprensione. La specificità di questo ente particolare, l'uomo, è quella di comprendere: esso in quanto uomo nasce nel mondo storico, contribuisce a costruire il mondo storico, ed è esso stesso costruito nel mondo storico. In questo mondo, che è il suo, si muove nel comprenderlo, in un rapporto simpatetico di vita, di comprensione, di intenzionalità. Si potrebbe dire, dunque, che ogni comprensione, partendo (e non può che essere così) dal proprio vissuto (che a sua volta non è monade in sé conclusa, ma struttura e connessione di vita, come abbiamo visto) è un "portar in vita" ciò che viene compreso. Le categorie della vita sono il fondamento di tale struttura. Poiché tali categorie costituiscono il vivere, esse sono strutture anche ermeneutiche quando, messe in "movimento" (nel processo vitale) divengono vita che comprende la vita.

Dilthey ha dedicato in molte parti della sua opera uno studio storico dell'ermeneutica, rintracciandone origine e sviluppo.

Nello stesso periodo sorse l'ermeneutica. Questa si propone di dare la teoria e le regole del processo interpretativo; e anch'essa in un primo tempo si limitò all'interpretazione delle Sacre Scritture. Ma anche così limitato, questo procedimento fu di grande importanza, giacché quando si vogliono stabilir le basi moderne delle scienze dello spirito, appunto nell'ermeneutica si ha un punto di partenza del massimo valore. Epperò io dedico attenzione speciale alla storia di essa: d'altra parte, l'ermeneutica prepara la mia propria intrapresa di stabilir quelle basi.<sup>134</sup>

In questo passaggio Dilthey assegna esplicitamente un posto fondamentale all'ermeneutica nella costituzione delle scienze dello spirito, nelle sue "basi moderne", il che significa, nella coscienza storica (filologia, metodo storico critico — in termini contemporanei potremmo dire nella decostruzione). Essa costituisce un punto di partenza del massimo valore poiché insegna, storicamente, ha decostruire il dato per poter comprenderlo. Da una parte decostruisce, dall'altro costruisce, ampliando la possibilità di comprensione dell'individuo. In questo senso l'ermeneutica ricalca la vita, che nel suo darsi storico e psichico è struttura che si dà per segni, simboli, rimandi, ricordi, aspettative, atti della volontà. Tanto di fronte a un ricordo, quanto a un fatto storico, a un'opera d'arte o letteraria, la comprensione significa fare esperienza vitale. L'ermeneutica nasce come necessità e sforzo (volontà) d'interpretare (comprendere) le Sacre Scritture. Tale dedizione è per così dire il *casus belli* dal quale da tecnica dell'interpretazione dello scritto si svilupperà la "comprensione della vita in quanto tale". Quando l'energia dell'esperienza interna e creativa si svilupperà nell'autocoscienza europea, e proprio come conseguenza dell'ermeneutica e del nuovo sentimento di vita, allora l'ermeneutica assumerà via via il ruolo di analisi del processo stesso di comprensione, della possibilità di comprensione in quanto tale. Ecco perché per Dilthey l'ermeneutica non è esegesi, o tentativi di riflessione su di essa.

134 Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* cit., p. 149.

I cenni espliciti di Dilthey, per motivi che abbiamo detto, all'ermeneutica non sono numerosi nella sua opera. Non scrisse trattati di ermeneutica, né una teoria ermeneutica. I rimandi che abbiamo fin qui segnalato si trovano nei suoi scritti redatti nell'ultima decade dell'Ottocento, quelli che proseguono e approfondiscono il II libro della *Einleitung*, gli studi storico-filosofici collettati sotto il titolo di *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*<sup>135</sup>.

Nel piano della sua opera, prevista prima di due, successivamente di tre volumi, l'ermeneutica occupa un posto nel Libro VI del secondo volume, quello che avrebbe dovuto avere come oggetto «la conoscenza della realtà spirituale e la connessione delle scienze dello spirito». Il metodo delle scienze dello spirito avrebbe contemplato anche l'ermeneutica al suo interno. Già anni prima troviamo esplicitamente l'ermeneutica negli studi di Dilthey, e, per esempio, tra i manoscritti preparatori alla Introduzione del 1883, ora raccolti nel volume XVIII delle *Gesammelte Schriften*, dove il capitolo VIII porta il titolo di *Auslegung von Schriftstellerischen- und Kunstwerke (Hermeneutik)*.

Se questa fosse la portata dell'ermeneutica nell'opera di Dilthey sarebbe davvero troppo poco. Non si capirebbe neppure come Dilthey possa essere considerato tanto importante nella storia dell'ermeneutica! Le cose non stanno semplicemente così. Fin dalla giovinezza Dilthey aveva studiato i romantici, tra cui gli Schlegel e l'amato Schleiermacher, a cui dedicherà anni di ricerca per redigere l'ampia biografia dedicatogli. Schleiermacher è colui che fonda dell'ermeneutica una scienza autonoma, non più legata alla sola interpretazione delle Scritture. Egli aveva fondato da una parte l'indipendenza e la validità specifica della vita religiosa; dall'altra l'indipendenza e la validità dell'ermeneutica. Lo studio sull'ermeneutica del 1896 non è quindi che un "fare mente locale" di Dilthey su questioni che per decenni aveva affrontato. Senza contare l'esperienza che Dilthey aveva con i Padri della Chiesa. Fin da giovane universitario nutriva il proposito di scrivere una storia della visione del mondo cristiana dalle origini alla contemporaneità. Cosa che diventò per lui un'impresa ardua, soprattutto per la difficoltà (come ammette egli stesso nell'epistolario) di trasportarsi nel sentimento della vita delle personalità che andava studiando. Ciononostante sono numerosi gli studi sul tema che fin dagli anni universitari lo vedono occupato. Con queste brevi indicazioni si tenta di chiarire quanto Dilthey abbia familiare il nesso profondo tra tradizione cristiana e ermeneutica. Entrambe le questioni sono per lui di interesse fin da giovane, e lo occupano per anni nelle occasioni appena ricordate.

«Circa l'ermeneutica poi, si tratta di una vecchia conoscenza di Dilthey che, dal 1859, ne studia la storia (moderna) fino a Schleiermacher in cui, pur criticandolo dal punto di vista storiografico e psicologico, ravvisa il fondatore dell'ermeneutica generale, intesa come metodo autonomo e universale di comprensione dei fatti culturali (spirituali)». <sup>136</sup> È chiaro quindi che sarà decisivo, in questo senso, cercare il posto dell'ermeneutica all'interno di tutta

<sup>135</sup> Ivi.

<sup>136</sup> Marini, *Alle origini della filosofia contemporanea. Wilhelm Dilthey: antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione* cit.

la struttura di pensiero di Dilthey, e non accontentarsi di intenderla come semplice strumento delle scienze dello spirito, cosa, per altro, che è data per scontata, tanto è esplicita negli scritti diltheyiani. Come aggiunge anche Lessing a tal proposito:

Se si vuole quindi valutare il significato di Dilthey per lo sviluppo del pensiero ermeneutico, non si deve tenere in considerazione solo il suo contributo all'ermeneutica, considerata nel senso stretto di una teoria del metodo scientifico-spirituale della spiegazione [*Auslegung*] o dell'interpretazione; è più decisivo, piuttosto, il contributo di Dilthey all'ermeneutica intesa in senso più ampio, filosofico, che consiste nella scoperta del fondamento filosofico-vitalistico ed ermeneutico delle scienze dello spirito.<sup>137</sup>

La dicotomia classica a cui ci si riferisce per descrivere una delle principali differenze tra scienze dello spirito e scienze della natura è quella di spiegare e comprendere. La natura si spiega, mentre lo "spirito" di comprende. Si tratta per Dilthey quindi di fondare le scienze dello spirito nella loro specifica modalità di azione, nel loro specifico metodo, nella loro logica e psicologia. Le scienze dello spirito con tutta la loro struttura hanno un rapporto che si rifà alla comprensione col proprio oggetto.

Spieghiamo la natura, comprendiamo la vita psichica. Infatti nella esperienza interna sono dati anche i processi dell'effettuare, i collegamenti delle funzioni come singole articolazioni della vita psichica in un tutto. Anzi, c'è prima la connessione vissuta poi il nostro distinguere in essa singole articolazioni. Ciò determina una grande diversità tra i metodi coi quali studiamo la vita psichica, la storia, la società e quelli che hanno presieduto alla conoscenza della natura.[...] Ma noi constatiamo, proprio qui e all'inizio delle nostre ricerche, la pretesa delle scienze dello spirito di determinare autonomamente i loro metodi in conformità al loro oggetto.<sup>138</sup>

«Si amplia così l'orizzonte dell'esperienza [...]»,<sup>139</sup> ed è proprio il concetto di "ampliamento" [*Erweiterung*] un concetto importante, accanto a quello di struttura, per leggere i tentativi, le ricerche e gli studi di Dilthey nei diversi campi del sapere (dagli scritti storici, a quelli logici, gnoseologici, di psicologia etc.). È infatti il sentore di una "mutilazione" dell'integrità e della complessità dell'umano, a rendere ora necessario il riappropriarsi della vita, scarnificata nelle astrazioni di una logica-gnoseologica di stampo kantiano, come anche dalle astrazioni "ipotetiche" (anche se, come già detto, ritenute effettivamente efficaci nella loro praticità scientifica...) dell'empirismo psicologico inglese, dalla logica di Mill in poi; infine dal positivismo francese che promuove una concezione di "dato" e di metodo di stampo prettamente scientifico-naturalistico.

Re-immettere il sangue nelle vene di quell'uomo costruito artificialmente come pura rappresentazione significa allora ripensare dal fondamento un sapere non più staccato dalla vita, ma, al contrario, un sapere della vita, una logica della vita, una psicologia descrittiva e analitica (che analizza e

137 Hans-Ulrich Lessing, «L'ermeneutica di Dilthey nella critica di Gadamer», *Magazzino di filosofia*, 8 (2002), p. 59-71.

138 Dilthey, «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie» cit., p. 144-45 (p. 355-57).

139 GS I; *Einleitung*, p. XIX (p. LXIII).

descrive la vita!), che non tralasci oltre, che anzi attui un “ampliamento” della logica, della gnoseologia, della psicologia, così da abbracciare la vita “che qui comprende se stessa, a partire da sé”.

Deriva così il carattere riflessivo della vita, che si dà in una struttura, si comprende a partire da essa, senza mai essere aggirabile. Questo non fa della vita un concetto “irrazionale”, come irrazionale, di conseguenza, dovrebbe essere il pensiero di Dilthey, ma, semmai, iper-razionale, di chi insiste nella ricerca di una ragione che dia prova di se stessa nel suo “praticarsi storico”. Nasce l’esigenza di una *Selbstbesinnung* storico-filosofica, che deve connettere ora i diversi aspetti della cultura scientifica, collocando il presente all’interno del suo orizzonte storico.

La *Selbstbesinnung* è la “presa di coscienza di sé”, riflessione sul presente e sulla propria storia, ed è sottesa all’intero progetto di critica della ragione storica. Critica in due sensi: nel senso kantiano, ovvero studio delle condizioni di possibilità della conoscenza del mondo storico-spirituale nella sua differenza rispetto alla conoscenza scientifico-naturale (fondazione logica, metodologica, e gnoseologica delle scienze dello spirito). Ma anche critica della ragione intesa come funzione o facoltà intrinsecamente storica, implicando così un ampliamento dell’apriori kantiano a un apriori storico, una concretizzazione che riempie di contenuti storici le strutture formali della ragione.

Questa connessione strutturale, intesa come forza unitaria (non nel senso di una sostanzializzazione metafisica), permette di comprendere, almeno entro certi limiti, la vivente connessione effettuale tra la vita psichica e il mondo storico.<sup>140</sup>

Problema quindi del comprendere: se nelle scienze dello spirito si tratta di vita-sapere, e di comprensione [Verstehen], il problema ermeneutico in Dilthey è il problema gnoseologico per eccellenza. Il problema del comprendere. Ma cosa comprendiamo? Cos’è possibile comprendere? E in che modo?

Non esiste più una pura forma di pensiero che sia di per sé sufficiente a dimostrare la capacità di giudizio veritativa, universalmente valida. Se la comprensione è ora il cuore della riflessione delle scienze dello spirito, perché in esse, strutturalmente, si “comprende”, allora la stessa logica sarà da ripensare: la verità non è altro che l’aprirsi della vita, il suo manifestarsi. Nella coscienza la via d’intersecazione tra datità (connessione effettuale) e coscienza interna (Erlebnis, connessione vissuta), è il fatto psichico: è il modo in cui il dato si dà alla coscienza nelle scienze dello spirito, e, anche, nelle scienze della natura. Non esistono se non fatti di coscienza, nel loro darsi, «ciò di cui io mi accorgo in tal modo, e che posso ricavare da tale fatto, costituisce l’intero ambito della realtà effettuale». Da questo punto di vista, continua Dilthey più sotto, «ogni fatto di coscienza in quanto tale è vero», e l’errore nasce proprio quando «il contenuto di una sensazione viene preso per un fatto esterno».<sup>141</sup> Questo è ciò che nella logica (Leben und Erkennen) Dilthey definisce “dato”:

Nel blu, nel sentimento di dolore, nel do, vi è un nocciolo che non può scaturire da alcuna relazione, ma piuttosto, tutte le presuppone. Questo è ciò che noi vogliamo in prima istanza

<sup>140</sup> Dilthey, «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie» cit., p. 238 (p. 442).

<sup>141</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 334 (p. 294).

designare come il dato: proprio perché viene presupposto dai nostri processi coscienti e non abbiamo la benché minima coscienza della sua origine. [...] Così posso darmi da fare quanto voglio per ottenere l'esperienza pura di un dato: è qualcosa di inesistente; il dato giace all'esterno della mia esperienza diretta. E mi sbaglio di grosso se, d'accordo col pensiero popolare (che certamente si estende anche alle teste dei dotti) distinguo il colore blu come materia dell'esperienza ed un contrasto cromatico come inserimento di tale materia nel pensiero che collega. Tutto, ma proprio tutto ciò che cade nella mia coscienza contiene qualcosa di dato, ordinato, distinto, collegato, riferito o comunque appreso in processi intellettuali.<sup>142</sup>

Le scienze dello spirito non hanno a che fare con un «sapere metodico di processi psichici», ma con un «rivivere» e una «comprensione» di tali processi. Il fondamento ermeneutico individuato da Dilthey non genera concetti ermeneutici che riguardano un oggetto particolare, bensì sono relativi alla «totalità della vita» da cui prendono le mosse e a cui ritornano. Lo studioso delle scienze dello spirito si muove costantemente nella vita, e nella sua struttura di fondo, che è quella dell'*Erleben*, *Ausdruck* e *Verstehen*: «Egli comprende la vita nella molteplicità dei suoi modi di manifestarsi, senza che la vita stessa possa diventare mai per un lui un oggetto di conoscenza».<sup>143</sup> Come dice Dilthey, «la vita coglie qui la vita».

Anche per Georg Misch l'ermeneutica ha un ruolo fondamentale nella filosofia di Dilthey, suggerendo che essa non sia una disciplina rivolta a un particolare oggetto di indagine, ma esprime la peculiare connotazione della nozione di esperienza nelle scienze dello spirito, e il carattere specifico della comprensione della vita che ha luogo in esse. *L'Innewerden* di Dilthey, l'accorgersi, il prendere coscienza, è un accorgersi del singolo fenomeno preso nella sua totalità, come parte inscindibile di un intero. È chiaro che qui psicologia e ermeneutica si incontrano e si tengono l'uno all'altra.

L'esperienza del dato nelle scienze dello spirito è un'esperienza interna di presa di coscienza del particolare nel suo rimando alla totalità alla quale appartiene. Proprio questo contrasto difficoltoso tra particolare e universale, tra individuo e totalità, è il campo della psicologia descrittiva e analitica, e dell'ermeneutica di Dilthey. Col tentativo di fondare le scienze dello spirito Dilthey si avvicina al proprio obiettivo da più parti e senza esitare nel ricominciare, e senza tirarsi indietro rispetto a ciò che, in questo cammino, si impone come necessario. La fondazione metodologica allora obbliga la fondazione gnoseologica; quella gnoseologica obbliga allora quella logica; quella logica conduce a quella psicologica, e per via inversa. Una dimensione non può precludere di leggere l'altra nel tentativo di affrontare la vita nel suo darsi.

Perché questo è il punto: non si tratta della descrizione migliore, o della metafisica migliore da scegliere; la vita si dà così. Strutturata e inaggirabile.<sup>144</sup>

Da qui la circolarità con cui la vita si dà, circolarità tra vivere, espressione e comprendere, per cui ogni esperienza della vita ne manifesti un'espressione

<sup>142</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 334 (p. 294).

<sup>143</sup> GS I; *Einleitung*, p. VIII.

<sup>144</sup> Massimo Mezzananza, *Dilthey filosofo dell'esperienza*, Franco Angeli, Milano 2006, p. 130.

e, pertanto una comprensibilità. Il principio di Dilthey non è quindi quello ermeneutico contrapposto a quello psicologico, ma, semmai, quello di comprendere la vita in base a se stessa e alle proprie categorie. Facendo nostre le parole di Mezzananza:

Se si vuole vedere nella filosofia di Dilthey una forma del pensiero ermeneutico, sembra dunque opportuno attribuire al termine ermeneutica il significato ampio di un pensiero consapevole del carattere già sempre strutturato e articolato a partire dalla vita stessa del nostro rapporto col mondo e con gli oggetti pratici e teorici che in esso si incontrano, come risulta per esempio dai concetti di pre-comprensione (Heidegger) e pre-giudizio (Gadamer).<sup>145</sup>

Come dice bene Helmuth Joach nel suo studio sulla filosofia pratica in Dilthey:

Entrambe le linee di sviluppo non sono semplicemente parallele. Psicologia e ermeneutica sono anzi due aspetti della stessa cosa, che Dilthey esprime nel suo ultimo anno di vita nella formula, che "l'impulso dominante del suo pensiero" è stato di "voler comprendere la vita da se stessa". [...] Se si prende l'ermeneutica non solo come metodologia dell'interpretazione (spiegazione) letteraria-artistica dei reperti scritti, bensì in senso più largo, come Dilthey la vuole intendere, come autochiarimento della vita, allora tutto il pensiero ha una struttura "ermeneutica", in quanto funzione della vita applicata alla sua pre-datità e alla sua "attività formatrice di pensieri", e ha come scopo il proprio interno chiarimento. [...] Per entrambi i concetti bisogna distinguere un uso linguistico più ampio da uno più stretto: ermeneutica come autochiarimento o auto-riflessione della vita si serve per lo più, ma non esclusivamente, dell'analisi delle obiettivazioni linguistiche (ermeneutica in senso stretto), e psicologia come riflessione sulla vita umana (in senso ampio) viene paradigmaticamente utilizzata nella riflessione sulla struttura e lo sviluppo dell'individuale-spirituale.<sup>146</sup>

### 2.10.1 Limiti del *Verstehen*

Come dice Bianco, «Dilthey apre in tal modo la strada al disconoscimento, da parte del pensiero ermeneutico del Novecento, del carattere ipotetico del comprendere: disconoscimento che culminerà [...] nella svolta ontologica impressa da Heidegger all'ermeneutica».<sup>147</sup> Il comprendere [*Verstehen*] acquista con Dilthey un ruolo "strutturale"; si inserisce così prepotentemente nell'eredità di Schleiermacher, aprendo la strada filosofica dove lo stesso Heidegger si inserirà. Ecco infatti come è considerato Dilthey dal filosofo di Messkirch:

Schematicamente il lavoro di ricerca di Dilthey può essere distribuito in tre settori: studi sulla teoria delle scienze dello spirito e loro delimitazione rispetto alle scienze della natura; ricerche sulla storia delle scienze dell'uomo, della società e dello Stato; impegno per una psicologia in cui sia messo a fuoco «tutto l'uomo effettuale» [*die «ganze Tatsache Mensch»*]. Indagini di teoria della scienza, di storia della scienza e ermeneutico-psicologiche si compenetrano e si intrecciano costantemente. Là dove prevale una prospettiva, le altre ne sono già motivo e mezzo. Ciò che si presenta come discordanza e come un insicuro e occasionale «saggiare» [*Probieren*] è l'elementare inquietudine verso un solo scopo: elevare la «vita» a una comprensione filosofica e garantire a tale comprensione un fondamento ermeneutico a partire dalla «vita stessa». Tutto fa centro sulla «psicologia», che deve comprendere la «vita» nella sua connessione storica di sviluppo e effettualità, ad un tempo: come modo

<sup>145</sup> Ivi, p. 153.

<sup>146</sup> Joach, *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey* cit., p. 142.

<sup>147</sup> Franco Bianco, *Introduzione all'ermeneutica*, Manuali Laterza, Laterza, 1998.

d'essere dell'uomo, come possibile oggetto delle scienze dello spirito e come radice di tali scienze. L'ermeneutica è l'autochiarimento di questa comprensione e solo in forma derivata metodologia dell'istoria [der Historie].<sup>148</sup>

Riconoscendo a Schleiermacher il ruolo di chi ha fondato l'ermeneutica in quanto metodo universale della comprensione, Dilthey fa un passo ancora più significativo, riconoscendo la natura prettamente ermeneutica non solo del comprendere, ma di tutta la vita nel suo strutturarsi. Ed è quindi una struttura "data", "significativa", in stretta connessione tra le parti. Quando alle scienze dello spirito è data la "comprensione" come attività pratica dalla vita e sulla vita, l'ermeneutica si installa prepotentemente nella gnoseologica, nella metodologica, nella logica, nella scienza. Ciò che Dilthey tenta ripetutamente di fondare, è una scienza dai metodi plurimi, ma in definitiva una scienza ermeneutica della vita, che ripensi il proprio oggetto, il proprio metodo, la propria stessa costituzione "ontologica" diremmo noi, proprio perché si è già sempre nella vita, e la vita stessa è inaggirabile. Certo, metodologicamente rimangono i limiti di questo comprendere. Dilthey sembra schiacciato tra un "ottimismo ermeneutico" (come lo definisce Lessing), e i limiti del comprendere su cui non si sarebbe interrogato abbastanza. Si intende per "ottimismo ermeneutico" la fiducia totale nella buona riuscita della funzione Verstehen; sembra Dilthey non si ponga il dubbio che si possa in qualche maniera non riuscire a comprendere. Quando parla della *Einfühlung*, della *Transposition*, come dei due movimenti che consentono la "comprensione" dell'altro, o del testo, ebbene pare che la comprensione in qualche maniera "debba" avvenire; pur parlando ancora di una filosofia "critica", attenta innanzitutto ai limiti e alla possibilità della comprensione, sembra che la scoperta ermeneutica di questo Verstehen strutturato e strutturale non abbia lasciato tempo al filosofo di Biebrich di segnare i giusti confini. Pertanto si ha la sensazione che la funzione dello Verstehen sia quasi un "fatto naturale", se non un elemento "biologico". È tutt'altro che trascurabile a tal proposito la concezione biologica dell'uomo che ancora riempie le pagine del nostro. Dilthey certamente rischia, in certi passaggi, di dare quindi questa impressione. La possibilità della "riuscita" della comprensione dell'*Erlebnis* dell'altro, del poeta, come anche della comprensione dell'Altro in generale, è giustificata e evidente da sé, fondandosi sul movimento che parte dalla vita e torna alla vita. Proprio perché è dalla vita e alla vita, e la vita comprende quindi se stessa, ebbene si giustifica quindi la riuscita della comprensione:

La possibilità di un'interpretazione universalmente valida può essere derivata dalla natura della comprensione. In questa, l'individualità dell'interprete e quella dell'autore non si oppongono come due dati incomparabili: entrambi si sono costituiti sul generale fondamento della natura umana, che rende possibile la reciproca comunione degli uomini per mezzo della comprensione dialogica.<sup>149</sup>

<sup>148</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 398.

<sup>149</sup> Wilhelm Dilthey, «Die Entstehung der Hermeneutik», in *Gesammelte Schriften*, vol. V: *Die Geistige Welt*, a cura di Georg Misch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979; trad. it. *Le origini dell'ermeneutica*, in *Ermeneutica e religione*, a cura di Gianfranco Morra, Rusconi, Milano 1992, p. 73.



Una questione quindi di affinità, di sapore ancora romantico, e di generale e comune “natura umana” (vita). Tale comprendere è dunque davvero illimitato? Dilthey non segnala i suoi confini? L'accusa potrebbe essere quella di concedere una sorta di “onnipotenza” alla capacità di comprensione: questo *Verstehen* sembra non avere difetti. Ci sembra al contrario che i limiti siano segnalati da Dilthey, e evidenziati nella loro portata filosofica. Ne indichiamo qui due: l'individuo da una parte; la vita stessa dall'altra.

Certo che l'individuo è con l'altro individuo “assonante”, poiché in entrambi la vita umana “vive”; certo che quindi comprendo e interpreto il testo scritto perché il mio atto interpretativo scorge tra le parole scritte una esperienza di vita, esperienza vissuta [*Erlebnis*] a me affine, nella quale mi riconosco e riconosco l'altro da me, e simile a me. Ma il limite invalicabile è proprio questo: la vita si individualizza nell'individuo, e la vita è inaggrabile. L'individuo non può essere totalmente compreso, poiché non si esaurisce nella sua produzione oggettiva, come non si esaurisce nell'empatia con me. Dilthey lo dice chiaramente quando cita Gorgia: *individuum est ineffabile*, quindi incomprensibile e in-interpretabile. Questo è il problema di fondo dell'ermeneutica — dichiara infatti in apertura del saggio *Die Entsehung der Hermeneutik*:

Ora invece intendiamo risolvere il problema relativo alla conoscenza *s c i e n t i f i c a* delle persone singole, e anche delle grandi forme dell'esistenza umana singolare nella sua generalità. Una siffatta conoscenza è possibile e quali mezzi abbiamo di raggiungerla?

È un problema del più grande significato. La nostra attività presuppone generalmente il riconoscimento di altre persone; una gran parte della felicità umana deriva dallo sperimentare stati d'animo degli altri; tutta la scienza filologica e storica si basa sull'ipotesi che questo intendimento del singolare possa raggiungere l'oggettività.<sup>150</sup>

L'ermeneutica rimanda quindi sempre al problema della conoscenza. Conoscere l'individuo vuol dire non solo conoscere l'altro, i suoi prodotti, le opere d'arte, ma conoscenza di quei nessi più complessi, che sono appunto le organizzazioni degli uomini nella società e poi nello stato, cioè dei *Lebenszusammenhängen* più complessi. Alla loro base v'è un nesso degli effetti storici, un *Wirkungszusammenhang*; solo quando riusciamo a intendere l'effetto non solo come tale, cioè come *Erwirktes*, ma quando lo concepiamo come espressione di un *Einwirken*, di un'azione soggettiva che mira a determinati scopi, allora possiamo risalire dall'espressione [*Ausdruck*] al suo significato [*Bedeutung*]. Comprensione del singolare nel generale, raggiungendo l'oggettività: «troviamo così alla soglia delle scienze dello spirito un problema, che le distingue da tutte le altre scienze della natura». <sup>151</sup> L'aspetto logico diviene così strettamente collegato, e altrettanto problematico, dato che le operazioni logiche in atto nella comprensione sono quelle dell'induzione, dell'applicazione delle verità generali ai casi particolari e del metodo comparativo. «Il primo compito sarebbe di stabilire le forme speciali, che le suddette operazioni logiche e le loro combinazioni assumono». <sup>152</sup> Ritorna con forza la difficoltà centrale di ogni “arte dell'interpretazione”, ovvero la comprensione dal tutto alla parte, e

<sup>150</sup> Ivi, p. 49.

<sup>151</sup> Ibidem.

<sup>152</sup> Ibidem.

dalla parte al tutto. Dilthey qui si rifà al metodo attuato da Schleiermacher nell'interpretazione dell'opera di Platone. E conclude:

Incontriamo qui i limiti teoretici di ogni interpretazione, nel senso che l'esegesi può realizzare il suo compito solo fino a un certo grado: ogni comprensione rimane, infatti, sempre solo relativa e non può mai divenire perfetta. *Individuum est ineffabile*.<sup>153</sup>

Cosa è dunque il significato che l'operazione ermeneutica è in grado di svelare? In quanto il significato risiede non semplicemente nei nessi [*Zusammenhänge*] tra effetti, ma azioni [*Einwirkungen*], quando cioè i fatti sono considerati non solo come "effetti e cause", ma come "connessioni della vita" [*Lebenszusammenhänge*], ne consegue che solo quando riusciamo a capire quale è lo scopo fondamentale che la vita persegue in queste sue auto-organizzazioni o auto-oggettivazioni possiamo dire di aver colto il significato dei testi, delle opere d'arte, dei documenti di diritto, etc. D'altra parte però la vita è ineffabile e inaggrabile, piena coscienza della nostra finitezza. Aggiunge a questo, Dilthey, esplicitamente un'altra intuizione che diverrà centrale nell'ermeneutica contemporanea: per arrivare a cogliere l'*Erlebnis* altrui ci affidiamo alla «trasposizione», che è anche sempre una «trasformazione».

Ciascuno è, per così dire, rinchiuso nella sua coscienza individuale, la quale, appunto, perché individuale, comunica la sua soggettività a ogni interpretazione. Il sofista Gorgia ha già espresso con questi termini il problema: se anche ci fosse un sapere, chi lo possiede non potrebbe trasmetterlo a nessun altro. È vero che per Gorgia il pensiero cessa insieme con questo problema. Si tratta, invece, di risolverlo. La possibilità di conoscere qualcosa che appartiene ad altri è anzitutto uno dei più profondi problemi della teoria della conoscenza. Come può un'individualità trasformare il dato sensoriale, che per essa non costituisce se non una manifestazione vitale di un'individualità estranea, in una conoscenza oggettiva dotata di validità universale? La condizione, dalla quale dipende questa possibilità, è la seguente: in nessuna manifestazione dell'altro individuo può esserci qualcosa, che non esista anche nella individualità vivente che la percepisce. In tutte le individualità esistono le stesse funzioni e gli stessi elementi costitutivi e le disposizioni dei vari uomini si differenziano solo per il grado della loro profondità. Lo stesso mondo esteriore si riflette nelle loro rappresentazioni. Deve dunque esserci una facoltà inerente alla vita. Il collegamento, etc., rafforzamento, diminuzione. Trasposizione è trasformazione.<sup>154</sup>

Il rapporto dell'*Erlebnis* con la vita, il suo *Innesein* e la sua *Selbstbesinnung* non riescono mai a fare dei "fatti della coscienza" "fatti oggettivi"; Dilthey però si sforza di trovare l'oggettività del significato. Invece di richiamarsi come Husserl alla idealità del significato, che rimanda da ultimo alle condizioni trascendentali dell'ego, ai contenuti intenzionali, Dilthey rimanda invece il problema del significato a un *emphLebenszusammenhang* che costituisce qualcosa di più delle pure e semplici *Tatsachen des Bewusstseins*. Anzitutto lo stesso individuo non è mai il puro e semplice individuo, ma è tale solo all'interno del rapporto sociale; così come all'interno di una forma di vita egli viene inteso come tipo. Inoltre ogni nostro comprendere, così come ogni nostro modo di esprimerci, passa attraverso delle forme socialmente mediate, ovvero attraverso delle strutture. Queste rappresentano il nesso dei rapporti

<sup>153</sup> Ivi, p. 75.

<sup>154</sup> Ivi, p. 81.

sociali, o quel *Wirkungszusammenhang* in cui si inserisce il nostro agire e il nostro essere esposti all'azione che il tutto dei rapporti sociali e della vita esercitano a loro volta su di noi.

Qui risiede lo «spirito oggettivo», o il regno delle oggettivazioni della coscienza e della possibilità della oggettività del comprendere. Tutto ciò forma l'autentico regno della espressione dello spirito, che comprendere le opere scritte, la letteratura, la storia, il diritto, etc. insomma, in una parola, la cultura. La psicologia è antropologia, studio dell'uomo, ma un'autentica antropologia è un'antropologia «culturale». La possibilità di risalire dall'espressione al significato ha una connotazione diversa a questo punto rispetto a quella di Husserl; il significato ultimo di ogni opera dello spirito, del suo oggettivarsi, non sta nel risalire alla costituzione pura della nostra coscienza, ma al nesso ultimo della vita, di cui sono appunto oggettivazioni ed espressione.

Il concetto di significato diventa quello di "significanza", cioè il senso di queste espressioni dal punto di vista della vita, o la loro importanza all'interno del nesso originario della vita e della sua sedimentazione nella espressione dell'oggettività dello spirito, nelle opere dello spirito oggettivo. Tutto ciò è formulato da Dilthey negli scritti più tardi, in particolare nel *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*.<sup>155</sup>

Secondo limite e senso vitale dell'ermeneutica: «Infatti la funzione del pensiero può essere concepita, secondo natura, solo nella sua connessione col sistema, o la struttura, di tutte le funzioni della vita. [...] Il pensiero è qualcosa che fa la sua comparsa nel processo vitale; perciò, per fondare quello, sarà necessario ricondurlo a quest'ultimo»; Dilthey lega così indissolubilmente il pensiero alla vita, anzi il pensiero in quanto funzione della vita. Se dunque il pensiero non è che parte della struttura, del processo vitale, ebbene tale struttura rappresenta un'unità complicata e molteplice, che da una parte ne permette e ne fonda l'attività (dalla vita si torna alla vita, e non potrebbe che essere così); d'altra parte però ne costituisce il limite principale. La vita è infinita, strutturandosi in esseri finiti, gli individui che siamo:

il pensiero o il conoscere, in quanto funzione, in tutta la sua estensione, nella sua distribuzione più ampia. Dovunque ammicchi una impressione di qualcosa di effettuale, esso è presente. Ma per quanto ne allarghiamo il concetto, si tratta sempre di una apparizione della vita, legata alla vita. L'espressione "vita" esprime qui innanzitutto ciò che vi è di più noto e di più intimo per chiunque. Che cosa sia la vita, è quindi, dato nell'esperienza. Noi la viviamo, e tuttavia è un'enigma per noi. Però sappiamo come comparire e come si presenta. Essa è là dove sussiste una struttura che va da uno stimolo a un movimento. [...] In questa struttura che va dallo stimolo al movimento pulsa, in un certo senso, il segreto della vita. L'unità vitale è sempre nella connessione di questa struttura.

Perciò il pensiero, che in ultima analisi si propone di capire l'universo, è una funzione effimera legata alla consistenza effimera della vita organica, estremamente fragile, che compare solo in singoli punti della vita organica ma, anche qui, solo di quando in quando. Il fenomeno della vita, e di ciò che serve alla vita, è dunque di questo tipo. Ma in questa sua connessione bisogna anche cercare di comprenderlo. La vita è la prima cosa; in essa sono intrecciate impressioni, rappresentazioni, pensiero.<sup>156</sup>

<sup>155</sup> GS VII, *Der Aufbau*, p. 232 e ss.; p. 238 e ss.

<sup>156</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 304-305.

Il pensiero qui si fa propriamente bio-logico. Diviene necessario ripensare il pensiero stesso come parte della vita, e la vita come estensione strutturata che parte e si risolve nella finitezza dell'individuo, eccedendolo sempre. Questo limite, questa concezione di una vita mai pienamente conoscibile hanno contribuito alla fama di un Dilthey "irrazionale". Alla luce dei suoi delle pubblicazioni delle *Gesammelte Schriften* che ora abbiamo a nostra disposizione, questa definizione ci sembra che non colga nel segno, e non dia soddisfazione della portata del pensiero di Dilthey.

I limiti del comprendere non sono limiti irrazionali, ma limiti razionali di una filosofia pienamente kantiana e critica. Una filosofia che non si limita a indicare i limiti della ragione teoretica, ma che vuole pensare la ragione in tutto il suo articolarsi vitale. Ricordiamo che lo stesso Heidegger, nei suoi primi corsi friburghesi si interrogherà, proprio come Dilthey, sul concetto di vita, e sulla nascita del pensiero nella vita, parlando anch'egli di funzione del pensiero, e interrogandosi sulla storia del pensiero a partire proprio dalla prospettiva diltheyana.

Quali sono dunque i limiti di questa vita, strutturata, articolata, che è sempre data, e si manifesta nella sua effettualità come sensata e comprensibile? I suoi limiti sono, per l'appunto, l'incomprensibile, l'ignoto, l'enigmatico. I limiti della struttura stessa, ciò che rimane oscuro, come leggiamo dallo stesso Dilthey:

L'animale vive tutto nel presente. In esso si espande la sua vita istintuale. Non sa nulla né della nascita né della morte. Perciò soffre tanto meno dell'uomo. Benché noi scorgiamo dovunque nel regno animale crudeltà, tormentose mutilazioni, lotta e morte, la vita dell'uomo è esposta ad un dolore più grande e permanente. La nostra vita si estende all'indietro, nel passato, per mezzo del ricordo e in avanti nella aspettazione, sia essa pura o speranza, rivolta al futuro. Da tutte e due i lati si perde nell'oscurità. Oscuro è l'inizio ed oscura la fine della vita.<sup>157</sup>

La sofferenza ben maggiore dell'uomo è quindi nell'estensione della vita, tra un passato e un futuro che si perdono nell'oscurità. I limiti della vita non sono quindi un semplice irrazionale, ma semmai l'accettazione della vita nel suo manifestarsi, e, manifestandosi, si scopre temporale. I suoi limiti non sono quindi un semplice "la vita non si può conoscere", "il senso della vita è infine oscuro", ma semmai, è la scoperta della vita come temporalità e come storicità. Ed essendo parte della struttura vitale, il pensiero stesso, e quindi il comprendere, e dunque il soggetto conoscitivo si scopre temporale, storico. Questa è l'eredità più importante che Dilthey consegna alla filosofia del Novecento, eredità che Heidegger accoglierà appieno: che l'uomo possa comprendere la storia poiché è esso stesso storico lo dice Heidegger, ma lo sostiene Dilthey molti anni prima.

Il pensiero di scopre funzione della vita, e la vita si manifesta come temporale, come sospesa tra la vita e la morte: «da tutti e due i lati si perde nell'oscurità» [citazione precedente]. Il tempo, e la storia, si presentano come l'enigmaticità per eccellenza, i limiti del comprendere, che non potrà mai

<sup>157</sup> GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, p. 305.

superare la condizione di finitezza dell'individuo, che si è oramai scoperto vita, e, quindi, tempo. Ancora Heidegger in *Sein und Zeit* dedicherà la parte della storicità a "commentare" questo Dilthey. Non è un caso se ritroviamo proprio in quel punto il problema della nascita e della morte (il primo e l'altro inizio); dell'estensione tra questi due "inizi"; dell'enigma del "movimento" [*Bewegtheit*]. Il pensiero di Dilthey sul tempo, sulla storia, a partire dalla vita nella sua comprensione ermeneutica è il campo in cui il Novecento, il più delle volte senza riconoscerglielo, si inoltrerà. A partire dalle ricerche di Husserl, che non a caso guarda al metodo descrittivo della psicologia diltheyana un vero e proprio "precedente" fenomenologico.

In definitiva le possibilità dell'ermeneutica in Dilthey sono le possibilità del comprendere. L'ermeneutica è chiamata all'analisi della comprensione per ri-chiarirne possibilità e limiti. Lo sguardo ermeneutico in Dilthey diviene nella sua opera il fondamento delle scienze dello spirito, e il coglimento strutturale della temporalità e quindi della storicità. Allo stesso tempo la questione ermeneutica diviene la questione del senso della vita: una questione di vita e di morte quindi, una questione che ponendosi fa emergere per negativo i limiti delle potenzialità ermeneutiche. Limiti inaggirabili, quelli della vita, limiti costitutivi di una dimensione temporale e storica che Heidegger riprenderà. Possibilità e limiti confluiscono in un unico movimento in cui come Dilthey non si arrenderà alla tragicità della vita, nel suo essere oscura, ma ricomincerà sempre di nuovo nel tentativo di una fondazione di tali limiti e di tali possibilità. La fondazione diviene così ermeneutica:

Senonché il pensiero può bensì illuminare la vita stessa, ma non risalire alle spalle di essa. Ne nasce una tragica contraddizione. [...] Vi è dunque, in questa grande lotta dell'umanità, una meravigliosa mescolanza fra un tragico fallimento e un mezzo successo; felice l'accordo di queste grandi potenze della coscienza che sono la scienza positiva, la metafisica, la religione e la poesia.<sup>158</sup>

158 GS XIX; FSS *Leben und Erkennen*, 316 e ss.



### III

#### DILTHEY E HEIDEGGER

##### 3.1 HEIDEGGER E IL "RITORNO A DILTHEY"

Dopo essersi addottorato nel 1913 con un saggio dal titolo *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, Heidegger, sotto la spinta del professor Heinrich Finke comincia un saggio sulla filosofia medievale. Questo lavoro lo porterà a ottenere la libera docenza nel 1915, con il saggio *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Presentando il saggio, allega un curriculum da cui leggiamo:

[...] Accanto alla *Piccola Summa* di Tommaso D'Aquino, e ad alcune opere di Bonaventura, furono le *Ricerche Logiche* di Husserl a rivelarsi decisive per il mio percorso di studioso [...].

Le mie convinzioni fondamentali restarono quelle della filosofia aristotelicoscolastica. Col tempo riconobbi che era necessario e doveroso trarre dal suo patrimonio ideale una valutazione e una utilizzazione assai più feconda. [...] Riconobbi che la filosofia non poteva orientarsi unilateralmente né alla matematica, né alle scienze naturali, né alla storia, anche se l'ultima, se intesa come storia spirituale, può maggiormente fecondare la filosofia. Questo mio interesse storico, ora crescente, mi facilitò lo studio della filosofia medievale, finalizzato alla necessaria ricostruzione delle basi della Scolastica.<sup>1</sup>

Sono due gli interessi del giovane Heidegger che emergono con forza dalle sue stesse parole: quello per la fenomenologia, in particolare per le *Logische Untersuchungen* di Husserl da un parte; e quello per il problema della storia.<sup>2</sup> Queste sono le due radici ineliminabili e sempre costanti della produzione di Heidegger, a partire dai primi corsi friburghesi fino agli anni della *Kehre*. Gli studi storici di Heidegger lo portano a pensare la filosofia non solamente orientata alle scienze naturali, come ad esempio la matematica, né alla storia, per quanto però, come leggiamo, quest'ultima goda di uno statuto diverso. Ammette Heidegger, infatti, che se la storia venisse ben intesa, in quanto storia spirituale, potrebbe maggiormente fecondare la filosofia. Il ruolo della storia all'interno del pensiero heideggeriano si presenta fin dai primi anni come centrale e, allo stesso tempo, «da intendere bene». Le parole di Heidegger fanno intendere esplicitamente che la storia deve innanzitutto essere intesa

<sup>1</sup> Hugo Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zur seiner Biographie*, Campus, Frankfurt am Main, New York 1988; trad. it. *Martin Heidegger. Sentieri biografici*, SugarCO, Milano 1990.

<sup>2</sup> «[...] L'incantesimo che proveniva da quell'opera [le *Logische Untersuchungen*] si estendeva fino all'aspetto esteriore dell'impaginazione e del frontespizio». Martin Heidegger, «Mein Weg in die Phänomenologie», in *Gesamtausgabe*, vol. XIV: *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen; trad. it. *Tempo e essere*, Guida, Napoli 1980, p. 82-85.

nel modo giusto. Occupandosi di storia, Heidegger si riallaccia qui al dibattito che oramai da decenni tiene occupata l'Università in Germania, riguardante lo statuto della stessa filosofia: è possibile una filosofia in quanto scienza? Se la filosofia è *storica*, può ancora avanzare pretese di *verità*?

Proprio per la sua passione storica, e, come mostra Marini,<sup>3</sup> sotto l'invito accademico di Heinrich Finke, Heidegger si dedica alla Scolastica, e nello specifico a Duns Scoto – oggi sappiamo che il testo preso in esame per la libera docenza è uno pseudo-scoto. È da tener presente che Heidegger può studiare da molti anni grazie alle borse di studio della chiesa cattolica del Baden. L'uso di distribuire borse di studio per gli studenti e le studentesse più promettenti è una prassi ancora comune in Germania. Inizialmente Heidegger si iscrive addirittura a teologia, ma dopo il primo anno passa allo studio della filosofia. Nel 1919 prende ufficialmente congedo dal cattolicesimo scrivendo al suo padre spirituale, Engelbert Krebs, libero docente presso la facoltà teologica friburghese:

Vedute gnoseologiche, soprattutto sulla teoria della conoscenza storica, mi hanno reso problematico e inaccettabile il *sistema* del cattolicesimo – non ancora il cristianesimo e la metafisica, intesi però in senso nuovo. Credo di aver sentito con estrema forza – forse più dei suoi studiosi ufficiali – i valori del Medioevo cattolico che siamo ancora lontani dall'apprezzare appieno.<sup>4</sup>

Viene citato questo episodio per mostrare come fin dai primi lavori heideggeriani la storia abbia un ruolo fondamentale, che si svela in tutta la sua complessa articolazione, e, come un impulso ininterrotto, tiene Heidegger costantemente “veglio” filosoficamente. Come si legge dalle sue parole, il problema sorto con il *sistema* del cattolicesimo poggia «soprattutto sulla teoria della conoscenza storica».<sup>5</sup> Questo è il problema di fondo del pensiero del giovane Heidegger: in che modo appropriarsi del *sistema* storia? In che senso la filosofia è storica, e in che senso ci si approprii di tale eredità?

Fin dai primi corsi tenuti a Friburgo, Heidegger si inserisce in modo originale nel vivo panorama filosofico tedesco, impegnato quanto non mai a ripensare l'eredità dell'Ottocento, e in particolar modo l'eredità di Kant.<sup>6</sup>

3 Alfredo Marini, «Cronologia», in *Essere e tempo*, a cura di Alfredo Marini, Mondadori, Milano 2006, p. XLIV-CXXII.

4 Ott, *Martin Heidegger* cit., p. 106.

5 Significativo è un altro passaggio del 1919, quando Heidegger scrive a Elisabeth, figlia di Husserl, durante una breve vacanza presso Costanza: «Cara signorina Husserl! mi capita spesso di pensare al nostro colloquio sulla coscienza storica».

6 La sua originalità non passerà inosservata a Natorp, che con la possibilità di assegnare un posto da professore straordinario a Marburg, scrive a Husserl per avere notizie del suo giovane assistente. Sulle prime Husserl risponde in maniera distaccata, non pronunciandosi sul valore di Heidegger, ammettendo la necessità di conoscerlo meglio. Lo ritiene un giovane promettente, ma acerbo, vista la giovane età, non pronto per un posto come professore. Nel 1922 invece la situazione è diversa, e dopo un'ulteriore richiesta da parte di Natorp, Husserl mette in luce le importanti qualità dell'allievo e l'originalità del suo modo di essere fenomenologo. Le ricerche di Heidegger, così ne parla Husserl, di carattere «fenomenologico-storico-spirituale» si orientano su Agostino, il neoplatonismo e Aristotele, svolgendo pensiero relativo alle «categorie ermeneutiche, al senso e al corretto metodo storico». In più Heidegger non poteva trattare liberamente a Friburgo un altro «gran tema dei suoi studi», orientati essenzialmente in senso



Il corso tenuto nel 1919, durante il *Kriegsnotsemester*, dal titolo *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, inaugura il periodo che potremmo definire la *Kehre* della vita, o, come suggerisce Kiesel, la «lebensphilosophische Phase»<sup>7</sup>: proprio in risposta alla husserliana *Philosophie als strenge Wissenschaft*, dove Husserl poneva il problema – quanto mai kantiano – di ripensare un terreno sicuro sul quale fondare la filosofia come scienza – «rigorosa!», e lo faceva a partire dall'impossibilità di fare scienza a partire dai «fatti», e quindi dalla «vita» — Heidegger, *umgekehrt*, incomincia dalla «vita» stessa.

Incominciare dalla vita non vuol dire fare scienza di «semplici» fatti, per Heidegger, al contrario, approssimarsi alla condizione originaria, quella dimenticata dalla teoresi e dalla noesi della filosofia. Questa nuova prospettiva, che nasce fin dai primissimi corsi, è debitrice sempre più delle ricerche di Dilthey, che Heidegger conosceva da tempo, come dimostrano le sue parole quando si riferisce alle letture che maggiormente lo hanno colpito in gioventù:

La seconda e raddoppiata edizione de *La volontà di potenza* di Nietzsche, la traduzione delle opere di Kierkegaard e di Dostoevskij, il risveglio di interesse per Hegel e Schelling, le composizioni di Rilke e le poesie di Trakl, le *Gesammelte Schriften* di Dilthey.<sup>8</sup>

Riappropriarsi di Dilthey in quegli anni è una mossa tutt'altro che facile: riconosciuto come un egregio storico, viene tacciato però di possedere al contempo troppo poco rigore intellettuale per la filosofia (Husserl).<sup>9</sup> Le critiche provengono anche da parte dei neokantiani del Baden, incominciando da Windelband, per proseguire con Rickert.

Heidegger al contrario ritorna a Dilthey: fin dal 1919 ripensa drasticamente la pratica fenomenologica, partendo proprio dalla «vita» intesa diltheyanamente. Certo della fenomenologia rimane molto: fa sua la «visione d'essenza» [*Wesenanschauung*], il procedere verso l'origine, l'intenzionalità, l'intuizione categoriale; ma, diltheyanamente, partendo ora dalla *fatticità* della vita. Fin da questo momento è chiaro che Heidegger si incammina già per un *sentiero* «altro», tortuoso e *kehrig*;<sup>10</sup> allontanandosi da Natorp da una parte, dalla filosofia del valore come possibilità del fatto storico, di Rickert e Windelband,

«fenomenologico-religioso»: Lutero. Per il resoconto più dettagliato della vicenda Cfr. Lazzari, *Ontologia della fatticità* cit., p. 15–21.

<sup>7</sup> Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* cit.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, «Antrittsrede von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», *Jahreshefte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (1959); Poi in: Martin Heidegger, *Frühe Schriften*. Klostermann, Frankfurt a.M. 1972; trad. it. *Scritti filosofici (1912–1917)*, A.Babolin, La Garangola, Padova 1972, p. 56–57.

<sup>9</sup> Vedi Edmund Husserl, «Die Philosophie als strenge Wissenschaft», *Logos*, I (1911). Sul confronto Husserl e Dilthey, vedi il lavoro di D'Ippolito, *Il sogno del filosofo. Su Dilthey e Husserl* cit.

<sup>10</sup> Si è soliti tradurre *Kehre* con *svolta*. Se la filosofia si fa con le parole, e se facciamo nostre le indicazioni di Heidegger, per cui «diciamo con intenzione “le parole” [*die Worte*] e non i vocaboli [*die Wörter*], per alludere al fatto che nel modo di dispiegarsi e di imporsi del linguaggio si decide ogni volta un destino», allora tradurremo *Kehre* con *rovescio*. Con «svolta» semmai si indicherà «*Wendung*», che ne è il corrispettivo più adeguato. Qui non si tratta naturalmente di un semplice vezzo linguistico, né di una pedante scelta estetica. Ci rifacciamo invece alla traduzione proposta da Alfredo Marini, e alle sue esaustive riflessioni sulla pratica del tradurre raccolte nella postfazione *Tradurre «Sein und Zeit»*: Alfredo Marini, «Postfazione Tradurre «Sein

dall'altra; e infine anche da Husserl. Incomincia qui il ripensamento di Dilthey, o, come dirà in *Sein und Zeit*, l'«appropriarsi delle sue ricerche».<sup>11</sup> Il problema della storia, quindi, porta Heidegger a ripensare la filosofia nel suo complesso, nei suoi compiti, nel suo metodo e nella sua scientificità. Proprio su questo punto Husserl non potrà più esimersi dal pronunciarsi, agli inizi degli anni Trenta:

Sono giunto alla spiacevole conclusione che io, da un punto di vista filosofico, non ho nulla da spartire con le caratteristiche più profonde del pensiero di Heidegger, con questa geniale mancanza di scientificità...<sup>12</sup>

Accompagnando queste parole, Husserl tacerà la filosofia di Heidegger, come quella di Scheler e di Dilthey, di *antropologismo*. Sembra quindi possibile

und Zeit»», in *Essere e tempo*, a cura di Alfredo Marini, Mondadori, Milano 2006, p. 1249-1402. Heidegger usa il termine *Kehre* col chiaro senso di *rovescio* e non *svolta*: la terza sezione della prima parte di *Sein und Zeit*, quella che non pubblicò mai, ne è esattamente il *rovescio*: *Zeit und Sein*. Leggiamo da Heidegger:

«Una sufficiente esecuzione e adeguamento a questo altro pensiero, un pensiero che sta abbandonando la soggettività, è d'altra parte reso difficile dal fatto che, nel dare alle stampe *Sein und Zeit*, fu trattenuta la terza sezione della prima parte. Qui tutto si rovescia [*Hier kehrt sich das ganze um*]. La sezione in questione fu trattenuta perché al pensiero non riuscì [versagte] il dire adeguato di questo rovescio [*diese Kehre*] e con l'aiuto del linguaggio della metafisica non ne venne a capo. La conferenza *Dell'essenza della verità* apre uno spiraglio sul pensiero del rovescio da *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*. Questo rovescio non è un mutamento del punto di vista di *Sein und Zeit*, ma solo in esso il pensiero tentato giunge nella località della dimensione a partire dalla quale viene fatta l'esperienza di *Sein und Zeit*, e cioè a partire dall'esperienza fondamentale dell'oblio dell'essere [*Seinsvergessenheit*]». Martin Heidegger, «Brief über den Humanismus», in *Wegmarken*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1987; trad. it. *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 281. Traduzione rivista su quella proposta da Marini: Alfredo Marini, *Introduzione al problema del linguaggio e della traduzione. Senso e linguaggio in Essere e tempo (1927) e in Il Linguaggio (1950)*, disp.n.7, Milano 1991-92.

La parola *Kehre* è usata nel linguaggio tedesco comune spesso nel senso di «curva della strada». Si intende quel tipo strada, per esempio di montagna, che procede per tornanti, conducendo al contempo alla meta (ovvero, i cambi di direzione non sono un perdere la vita, bensì la necessità della cosa stessa — in questo caso della strada di montagna, che per salire, deve essere *kehrig*). La comprensione e l'interpretazione della parola *Kehre* ha visto impegnati in Germania gli stessi amici e allievi di Heidegger, tra cui Gadamer, Löwith e Mörchen. Gadamer e Mörchen discutevano se il tornante andasse verso l'alto o verso il basso, come lo sciatore che scende verso valle. Effettivamente la figura dell'andamento dello sciatore ben si confà a Heidegger, di cui era famosa la passione per lo scii, tanto che gli allievi danno testimonianza delle lezioni del maestro mentre indossava la tenuta da sciatore. Löwith interpreta la *Kehre* come con-versione religiosa, *Bekehrung*. Può essere suggestionato in questa interpretazione dalla *Krisis* di Husserl, dove l'*epoché* fenomenologica viene concepita e vissuta come *eine religiöse Umkehrung*.

*Kehre* diviene dunque intraducibile? Tutt'altro: come tutto il linguaggio heideggeriano, non si accontenta di un' unica «traduzione». Indica semmai una «regione semantica», tra le cui sfumature sempre si trattiene e si confonde. Più che una traduzione che sia univoca, ancora più importante diviene allora la familiarizzare con ciò che Heidegger fa con le parole. Il suo rimandare alle radici, aprendo così continuamente duplicità di senso, rimandi possibili che si co-appartengono, descrive lo stesso metodo fenomenologico che, usando tali termini, procede nella descrizione. Tentare la comprensione di Heidegger vuol dire ripercorrere queste descrizioni fenomenologiche. Si propone in definitiva la traduzione di *rovescio* con la consapevolezza di indicare non un «concetto» né un «oggetto»: bensì un *movimento* semantico da ri-provare sempre di nuovo, senza accontentarsi di poterlo fissare una volta per tutte.

<sup>11</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p.377 (p. 1059).

<sup>12</sup> Ott, *Martin Heidegger* cit., p. 175.

rintracciare una scelta ben precisa di Heidegger, quella che per il suo modo di intendere la filosofia lo porta a “tornare alle ricerche di Dilthey”. Se la scientificità della filosofia si declinava tra il positivismo, il “ritorno a Kant” e la fenomenologia di Husserl, Heidegger riparte da Dilthey.

Se non segue il *metodo* di Husserl, però ne conserva la tesi: che la filosofia, la teoria, la conoscenza, la scienza devono essere (perché altro non possono essere) l'essenza e il senso della vita, della passione, della professione, della nazione, della storia.<sup>13</sup>

### 3.1.1 Verso *Sein und Zeit*

Nel 1924 Heidegger legge il *Carteggio Dilthey-Yorck*, pubblicato alla fine del 1923. Riporta Marini: «il 4 gennaio infatti ne scrive a Rothacker perché ritene che meriti una “presa di posizione pubblica fondamentale”. Il 16 aprile pubblica una propria Nota al *Carteggio* intitolata *Il concetto di tempo*: la riflessione su Dilthey si inserisce così, di forza, nell'elaborazione del suo libro su Aristotele».<sup>14</sup>

Heidegger, che si sta occupando già da tempo di storia, coglie l'occasione della pubblicazione del *Carteggio* per approfondire la sua ricerca. La fenomenologia della storia stava occupando i suoi interessi oramai fin dal 1919, proseguendo per i corsi del semestre invernale 1920/21 sulla fenomenologia della religione, e nel semestre estivo con le lezioni su Agostino.<sup>15</sup> Lo stesso Husserl aveva in mente di fare di Heidegger un fenomenologo della religione:<sup>16</sup>

[...]dei collaboratori di Husserl, Heidegger aveva il compito ufficiale di applicare il metodo fenomenologico allo studio della storia, perché in questo Husserl, come del linguaggio, non si era mai occupato.<sup>17</sup>

Perché l'ambito della storia? Perché la storia rappresentava quella *regione ontologica* su cui il maestro ancora non aveva esercitato la pratica fenomenologica. Se il tempo era stato affrontato da Husserl fin dai primi anni del '900, la storia ne rimaneva invece esclusa.<sup>18</sup> Solo dagli anni Venti la storia entra negli interessi della fenomenologia, è così che Husserl con la sua scuola e i suoi allievi studiano Dilthey: ne sono dimostrazione le opere che escono in quegli anni. Fritz Kaufmann, nel 1928, pubblica nello «Jahrbuch für di Phänomenologie» di Husserl il suo scritto di abilitazione dal titolo *Die Philosophie*

<sup>13</sup> Marini, *Husserl, Heidegger, libertà, Europa* cit., p. 233.

<sup>14</sup> Marini, «Cronologia» cit.; Il libro su Aristotele sarà *Sein und Zeit*, che vedrà riuniti questi due nuclei: il nucleo del «libro su Aristotele», nato dall'impulso a pubblicare, motivato dalla chiamata come professore a Marburg; l'altro nucleo è dato dalle riflessioni sul «concetto di tempo», nato come commento al *Carteggio Dilthey-Yorck*. Parte di quest'ultimo nucleo si è solito vederlo nel § 77, mentre è da comprendere anche tutta la parte sulla storicità, almeno dal § 72 in poi.

<sup>15</sup> Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 19. A. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1995; trad. it. *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2003.

<sup>16</sup> Come dice esplicitamente per lettera a Natorp. Cfr. Lazzari, *Ontologia della fatticità* cit., p. 15-21.

<sup>17</sup> Marini, *Introduzione al problema del linguaggio e della traduzione. Senso e linguaggio in Essere e tempo*(1927) e in *Il Linguaggio*(1950) cit.

<sup>18</sup> Proprio le *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* sono curate nella loro pubblicazione da Heidegger con Edith Stein, nel 1928.

*des Grafens Paul Yorck von Wartenburg*, scritta, a detta dell'autore, in completa autonomia da quanto troviamo al § 77 di *Sein und Zeit*.<sup>19</sup> E ancora, sempre nel 1928, un altro allievo della fenomenologia, Ludwig Landgrebe pubblica la sua *Dissertation* dal titolo *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*. Anche la scuola diltheyana, impegnata a pubblicare i primi volumi delle *Gesammelte Schriften*, entra in dialogo con la fenomenologia, soprattutto per merito di Georg Misch – a cui era indirizzato il *Natorp-Bericht*, che nel 1930 pubblica *Lebensphilosophie und Phänomenologie*.<sup>20</sup>

Possiamo dire che la filosofia husserliana, in realtà, non è che una lunga marcia di avvicinamento al problema della storia: negli anni Venti Husserl e il suo gruppo prendono in mano Dilthey, cioè la sintesi finale di tutto un travaglio quasi secolare di ricerca, in Germania, relativa alla fondazione delle scienze dello spirito (cioè alla fondazione della letteratura, della storiografia, della politica, dell'etica come scienze) e, soprattutto, alla scienza della cultura [Kulturwissenschaft], idea della cultura, filosofia della cultura, della storia e della società. Problemi di questo genere entrano nell'orizzonte husserliano solo negli anni Venti, con la ripresa di Dilthey, e qui la posizione di Heidegger si fa determinante: Heidegger è il primo, il più attivo degli allievi di Husserl proprio in questo campo, il campo dove la fenomenologia riusciva meno, o aveva prodotto meno, dove il maestro aveva lavorato meno.<sup>21</sup>

Lo «storico» emerge già nelle lezioni sulla *Fenomenologia della vita religiosa*.<sup>22</sup> Siamo nel semestre invernale del 1920-21, e Heidegger parla della filosofia che scaturisce dall'esperienza della vita fattizia [faktische Lebenserfahrung]. Il concetto diltheyano di *faktisch* è comprensibile, per Heidegger, solo a partire da quello di «storico». Esperienza effettiva della vita è esperienza mondana, di mondo, sensata, poichè ha il carattere della *significatività* [Bedeutsamkeit]. La filosofia si è dimenticata, ha aggirato la dimensione della vita fattizia come scontata e secondaria: per questo Heidegger può affermare in *Sein und Zeit* che ciò che ci è più vicino *onticamente*, è anche il più lontano *ontologicamente*. La vita, che nel corso del 1921 è la vita religiosa, è quindi pensata anch'essa in modo erroneo dalla filosofia della religione, in particolar modo da Troeltsch, e dal suo tentativo di fondare kantianamente l'*apriori* religioso accanto a quello logico, etico e estetico. L'*apriori* heideggeriano invece è così inteso:

[...]qui nulla viene spiegato. Eppure l'esperienza fattiva della vita è ciò che è già dato, sulla cui base, ovviamente, non si possono fornire «spiegazioni». La fenomenologia non è una scienza preliminare alla filosofia, bensì è essa stessa filosofia.<sup>23</sup>

L'errore di Troeltsch è quello di individuare il fatto storico della religione come *oggetto*, perdendo così l'originaria condizione fattizia della vita religiosa. Heidegger invece intende descrivere fenomenologicamente la vita fattizia religiosa, partendo da un preciso metodo: quello della fenomenologia in

19 Heidegger, *Sein und Zeit* cit., § 77.

20 Cfr. Massimo Mezzanzanica, *Georg Misch. Dalla filosofia della vita alla logica ermeneutica*, Franco Angeli, Milano 2001.

21 Marini, *Introduzione al problema del linguaggio e della traduzione. Senso e linguaggio in Essere e tempo*(1927) e in *Il Linguaggio*(1950) cit.

22 Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* cit.

23 Ivi, p. 55.

quanto filosofia, in quanto scienza dell'origine, in quanto ermeneutica della fatticità.

Il fenomeno dell' «storico» [das Historische] è il fenomeno che la fenomenologia finalmente può assumere come sfida. Perché parlare qui di una vera e propria sfida? Cosa c'è in gioco? In gioco c'è il pericolo più grande per la scienza: se la filosofia è storica, se lo è anche la scienza, vuol dire condannarle al relativismo del loro sorgere storico. Ma non è forse compito della filosofia trovare l'universale invariabile e non condizionabile dalle condizioni storiche, in nome di un sapere assoluto e sempre valido? È possibile trovare un altro senso di «storico», che non si possa attribuire agli oggetti? La sfida della fenomenologia heideggeriana è quella di ri-appropriarsi autenticamente dei fenomeni, compreso quello della storia.

Lo storico non è da intendersi come quello della storiografia, né come quello della scienza storica, ma come ciò che si incontra nella vita: lo storico è allora, innanzitutto, *vitalità immediata*. La «coscienza storica», risultato della nostra civiltà occidentale, vive la storicità come stimolo e eccitazione (vita), ma anche come peso [Last]: da qui la "lotta", la "violenza" di cui Heidegger parla di continuo (in queste lezioni, ritorna nel titolo delle Conferenze di Kassel, lo ritroviamo nella "lotta" tra terra e mondo etc.).

La vita cerca di affermarsi sullo storico, e lo fa "autenticamente" o "inautenticamente". La storia della logica storica, o quella della metodologia della storia non hanno alcun contatto con la *storicità vivente* che si è, per così dire, radicata nella nostra esistenza. Qui «storicità» è ripensata quindi in maniera originaria, come strutturata nella vita stessa, che è storica. Il fenomeno della storia vive da qui nella vita, e ne segue le strutture di comprensibilità da una parte [significatività], ma ne amplia le dinamiche "temporali", consegnandosi così all'uomo nel modo dell'eccitamento [inautentico] e del peso [autentico]. La storia racchiude in sé le possibilità più proprie dell'uomo, nella sua libertà; allo stesso tempo la necessità più chiusa, nel suo essere già da sempre radicata nella vita che via via noi temporalmente siamo. Contro lo storico come peso la vita cerca di affermarsi e assicurarsi: è una lotta per la *visione storica* del mondo.

Nel 1925 Heidegger tiene il corso *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*,<sup>24</sup> che sono, secondo la curatrice del volume nella *Gesamtausgabe*, Petra Jaeger, una «prima stesura di *Sein und Zeit*». Non manca l'attenzione per Dilthey, quando nella ricostruzione storica iniziale, Heidegger intravede «l'esigenza diltheyana di un metodo autonomo per le scienze dello spirito», insieme con la «banalizzazione dell'impostazione diltheyana da parte di Windelband e Rickert». D'altra parte Heidegger tocca anche brevemente «il tentativo diltheyano di una "psicologia personalistica", la sua idea di uomo come persona» e la ripresa husserliana «della tendenza personalistica nell'articolo apparso su "Logos"». Heidegger sta qui parlando delle *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*<sup>25</sup> di Dilthey, e la ripresa delle idee

<sup>24</sup> Heidegger, «Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs» cit.

<sup>25</sup> Dilthey, «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie» cit.

nel saggio di Husserl.

Heidegger sostiene che Dilthey vede nella «vita» la struttura fondamentale di quella realtà effettuale che è oggetto delle discipline *storiche*; il tentativo di fondare una nuova psicologia mira ad una scienza dell'uomo «che colga l'uomo primariamente, così come egli esiste in quanto persona, in quanto persona che agisce nella storia»; a differenza della scuola di Marburg, ma anche a differenza di Windelband e Rickert, Dilthey mantenne una posizione «ben distinta», poichè «con uno sforzo di radicalizzazione tentò di filosofare puramente a partire dalle cose stesse [...] la sua inaugurazione del terreno autentico di contro l'impostazione tradizionale fu decisiva».

Nello stesso anno Heidegger tiene dieci conferenze a Kassel,<sup>26</sup> su invito della nota «Kurhessische Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft», associazione nata con l'intento di sopperire alla mancanza di un'università in città. Il titolo è: *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*.<sup>27</sup> Heidegger riaffronta nelle conferenze il problema del rapporto tra temporalità e storicità. Se il biennio '23-'25 vede Heidegger occupato con Dilthey, non possiamo dimenticare che Dilthey è presente fin dai primi corsi friburghesi, come abbiamo in parte già visto, occupando di continuo la posizione di chi ha intuito l'originarietà della costituzione temporale, e quindi storica, dell'uomo. Heidegger impara da Dilthey a partire dalla *fatticità*, la vita *fattizia*, che è sempre anche vita storica.

Quando Heidegger all'interno dei suoi corsi fa storia della filosofia, mostra posizioni differenti e correnti contrapposte, analizzando così le correnti della filosofia nelle loro tendenze. La «classificazione» di Dilthey entro tali schemi non avviene mai, come per preservarlo nella sua importanza per aver scoperto quella che nel '25 chiamerà la *dimensione autentica*. Dilthey è posto al di là di ogni dicotomia. Se la critica di Husserl alla *Weltanschauung* mirava a mostrarne i limiti in quanto mera visione del mondo, Heidegger invece parte dalla vita di Dilthey come «fenomeno originario centrale», che ben si confà alla nascente «scienza dell'origine».<sup>28</sup> Lo sguardo teoretico, per Heidegger, è solo uno *dei possibili modi di cogliere* la vita. La fenomenologia di Heidegger non vuole eludere il rischio del relativismo storico abbandonando la dimensione temporale, ma al contrario vuole appropriarsi di tale dimensione fino alla sua radice più originaria. Che Dilthey non possa essere assimilato a una corrente della filosofia piuttosto che a un'altra, è dettato dal fatto che la sua filosofia oltrepassa i limiti del suo tempo e della sua impostazione:

Wilhelm Dilthey è un caso a sé. Per la sua origine spirituale anch'egli discende dall'Idealismo tedesco ma, diversamente dal neokantismo, egli spiega il senso di questo movimento rifacendosi a Schleiermacher, al Romanticismo, a Hegel. Nessun sistema. E ciononostante è questo il filosofo di maggior influenza per i decenni seguenti. [...] In quelli che oggi sono visti come i limiti di Dilthey sta la sua vera forza. Egli si schermiva da una violenza concettuale impotente, e a questa verecondia, non a quell'impotenza, fu fedele [...]. Non

26 Cfr. Rodi, «Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von *Sein und Zeit*. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträge (1925)» cit.

27 Heidegger, «Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung» cit.

28 Lazzari, *Ontologia della fatticità* cit., Cfr.

fraintendere l'interesse per Dilthey come lotta contro la filosofia della vita. Bisogna piuttosto mostrare come essa sia una forma o uno stadio necessario della filosofia, perché stata la sola e reimmettere dei problemi veri nel vuoto schematismo della filosofia trascendentale.<sup>29</sup>

La filosofia di Dilthey è per Heidegger «passaggio inaugurale ad una tendenza più radicale del filosofare». La grande importanza di Dilthey per Heidegger deriva da qui: quando lo colloca nella storia della filosofia non lo inserisce nella lista dei filosofi da lasciarsi alle spalle per poter davvero, nel senso di un'ermeneutica radicale della fatticità, operare il passaggio alla storicità. Proprio perché è da Dilthey che sta imparando la temporalità e la storicità. Così infatti Heidegger si esprime nella recensione alla *Psychologie der Weltanschauungen* del 1919 di Jaspers:

La filosofia della vita – soprattutto se a livello di quella di Dilthey, alla quale tutte quelle successive, come derivazioni più scadenti, debbono l'elemento decisivo, mentre ne misconoscono le intuizioni autentiche (del resto anche in lui appena visibili) – deve essere interrogata circa le sue tendenze positive, per sapere se in essa non faccia capolino (ancorché a lei stessa ancora velata e in termini raffazzonati e tradizionali anziché nuovi e originari) una tendenza radicale del filosofare.<sup>30</sup>

Nelle *Conferenze di Kassel* torna centrale il tema della *storia*. Heidegger constata che la fenomenologia è astorica.<sup>31</sup> La fenomenologia credeva «di potersi scrollare di dosso ciò che è stato, ma così facendo è rimasta invece impigliata in un'impostazione tradizionale». Heidegger al contrario, interrogandosi nelle *Conferenze* sul «problema fondamentale di tutta la filosofia occidentale», il problema del senso della vita umana, assegna al lavoro di Dilthey un posto centrale nella storia del problema dell'essere dell'uomo poiché questi ne avrebbe fatto un problema sul senso dell'essere *storico*: «la lotta per una visione storica del mondo non si svolge quindi nelle discussioni sull'immagine storica del mondo, ma sul senso dell'essere storico stesso». La ricerca di Dilthey è quindi tenuta insieme dalla domanda circa il senso della storia e dell'essere umano. Allo stesso tempo Heidegger si sta chiedendo il senso «unico» dell'essere, che si mostrerà *tempo*, e *umgekehrt* «storia» [Ontostoria]. Heidegger coniuga «l'idea diltheyana della comprensione storica come un «rivivere» gli eventi, le idee, i problemi del passato, con la visione husserliana dei fenomeni essenziali».<sup>32</sup>

29 Martin Heidegger, «Grundprobleme der Phänomenologie», in *Gesamtausgabe, Band 58*, a cura di H.-H. Gander, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1992; trad. it. *I problemi della fenomenologia*, a cura di Adriano Fabris, Il Nuovo Melangolo, Genova 1998, p. 28.

30 Martin Heidegger, «Anmerkungen zu Karl Jaspers' «Psychologie der Weltanschauungen»», in *Karl Jaspers in der Diskussion*, a cura di Hans Saner, R.Piper, München 1973, p. 10-110; trad. it. *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, in *Segnavia*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 431-471, p. 443.

31 Ludwig Landgrebe ha lavorato per mostrare invece come la storia sia centrale per la ricerca fenomenologica di Husserl: Cfr. Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloher 1968; trad. it. *Fenomenologia e storia*, a cura di Guglielmo Forni, il Mulino, Bologna 1972, in particolare per il nostro tema: *Il problema della storicità della vita e la fenomenologia di Husserl*, pp.7-36.

32 Marini, «Cronologia» cit., p. XLIV.

## 3.2 L'INFLUENZA DI DILTHEY PER HEIDEGGER

Mettere a nudo l'importanza di Dilthey nel pensiero di Heidegger significa rintracciare le radici storiche della *Kehre* heideggeriana. Al contrario di quanto si pensi, la *Kehre*, che sorge sul finire degli anni Venti e trova la sua pienezza con gli anni Trenta, affonda le radici fin dai primi scritti giovanili di Heidegger. Mettendo in evidenza tale provenienza si delinea così un percorso che non si frammenta più tra gli scritti pre-*Sein und Zeit* e tra quelli della *Kehre* post-*Sein und Zeit*. La lettura delle opere e delle lezioni degli anni Trenta, partendo da quelli su Hölderlin e su Nietzsche, in particolare i *Beiträge*, abbisogna di riappropriarsi della base concettuale-linguistica la cui continuità con *Sein und Zeit* e gli anni Venti è stata qui solo parzialmente evidenziata.

Si rende necessario uno studio delle strutture analitiche, temporali e storiche dell'esserci di *Sein und Zeit*, in continuità con le strutture ontostoriche dell'essere in quanto *Ereignis*. La figura di Dilthey, in particolare, si è mostrata come centrale per una comprensione di parte essenziale del vocabolario heideggeriano. Le ricerche su Heidegger si applicano sul limite mai fisso di ontologia, linguaggio, etimologia, temporalità: sono, insomma, ermeneutica filosofica. Perdere di vista uno di tali tratti in favore di altri può significare l'incomprensione o, peggio, l'equivocità [*Zweideutigkeit*]. Ancor più pericolosa è l'equivocità linguistica in Heidegger, e in particolare in *Sein und Zeit*. La complessa grammatica ontologica che ne viene fuori, è una grammatica da studiare con pazienza e sempre da capo. Facciamo nostre le parole di Marini per cui «bisogna scommettere che chi, a causa di tanti equivoci, non avrà potuto “leggere” *Sein und Zeit* avrà qualche difficoltà a leggere i *Beiträge zur Philosophie* quale che ne sia per essere la perizia del traduttore». <sup>33</sup>

Il problema di appropriarsi di Heidegger e del suo pensiero coincide con quello dell'appropriarsi del senso della sua grammatica. Abbiamo visto come la temporalità prima, e la storicità poi, siano declinate innanzitutto come «tempi verbali» (da-sein – da-gewesen): il da-sein (esser-ci) è *passato* in quanto da-gewesen (esser-ci-stato).

La liberazione del linguaggio dalla grammatica per una strutturazione più originaria della sua essenza tocca al pensare e poetare. <sup>34</sup>

Così l'evento (*Ereignis*) è appropriazione (*Er-eignis*), e eventuale (*erignetes*); ma anche proprio (*eignen*) e autentico (*eigentlich*). Non solo i tempi verbali divengono importanti, ma i «modi» dei verbi. Seguire questo studio, questo emergere continuo di strutture ontologiche, di grammatica filosofica nuova, è la missione dello studio di Heidegger. Qui ne sono state date solo alcune e lacunose indicazioni, rispetto a tutto quello che per motivi di spazio è stato messo da parte. Solo procedendo nella ricerca è possibile individuare i sentieri che portano direttamente dall'*accadere storico* in *Sein und Zeit*, all'*evento* dei *Beiträge*; dalla *voce della coscienza* alla *chiamata dell'essere*; dall'*essere alla morte* all'*altro inizio*; dall'*essere-alla-fine* al *cenno dell'«ultimo Dio»*. La dimensione

<sup>33</sup> Marini, «Postfazione Tradurre «*Sein und Zeit*»» cit., p. 1329.

<sup>34</sup> Heidegger, «Brief über den Humanismus» cit., p. 268 (p. 314).



della storia è così la dimensione dell'«essere in movimento». Heidegger non abbandonerà mai la difficoltà di pensare l'essere-in-moto [Bewegtheit] nella sua enigmaticità. Farà i conti fino in fondo con l'«essere in moto» in quanto linguaggio (Hölderlin), in quanto storico (Ereignis) e in quanto tempo (Nietzsche). Oggi è possibile rileggere questi «sentieri» se lo studio di Heidegger incomincia a ri-appropriarsi della sua grammatica filosofica a partire dal sorgere nella dimensione della *storicità*. È quanto mai necessario uno studio delle radici storiche della *Kehre*.

Cos'è infatti l'essere di Heidegger se non la risoluzione [Entschluss], la destinazione [Schickung], il getto [Wurf], il senso [Sinn] che raccoglie per fasi epocali in un nesso totale di parti non-indipendenti [*unselbstständiger Teile*] l'insieme della vita e delle vite che esperiscono il mondo?<sup>35</sup>

### 3.3 DALLA «STORICITÀ» ALLA STORIA DELL'ESSERE

Si è accennato finora al ruolo decisivo che la *storia* ha nei primi corsi friburghesi e che, passando da Dilthey, manterrà negli scritti fino a *Sein und Zeit*. In continuità con queste riflessioni, nell'opera del '27 Heidegger riserva paragrafi decisivi proprio alla questione della *storia*.<sup>36</sup> In queste pagine nasce il vocabolario essenziale che si troverà anche nei *Beiträge*: è questo, allora, il luogo da ripercorrere per constatare la provenienza storica della *Kehre*. Il testo dei *Beiträge zur Philosophie*,<sup>37</sup> mai pubblicato da Heidegger, costituisce per il lettore di oggi un vero e proprio reperto da studiare, poiché in esso si fondano motivi di interesse storico e, soprattutto, filosofico. La *Kehre* è nel suo pieno, Heidegger scrive per se stesso i *Beiträge* negli anni che vanno dal 1936-38. Sono gli stessi anni delle lezioni su Hölderlin: citiamo come esempio il discorso tenuto a Roma il 2 aprile 1936, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*; nel semestre invernale del 1934/35 tiene lezione sugli inni *Germanien* e *Der Rhein*. Del 1936 invece è il corso sull'essenza della libertà in Schelling, dopodiché dedica dal 1936 al 1941 a Nietzsche, quasi ininterrottamente. Nel 1941 e 1942 riprenderà ancora una volta Hölderlin, facendo lezioni su *Andenken* e *Der Ister*.

Il sottotitolo dell'opera recita: «Vom Ereignis», *Ereignis* è l'evento.<sup>38</sup> L'opera è divenuta nota solo dalla data della pubblicazione postuma, avvenuta nel 1989 per opera di F.-W. von Herrmann. Il vero argomento è indicato dal sottotitolo, l'evento, che traduce ora il vero spostamento, il vero *rovescio* heideggeriano.<sup>39</sup> Il

<sup>35</sup> Marini, Husserl, Heidegger, libertà, Europa cit., p. 231.

<sup>36</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* cit., § § 72-77.

<sup>37</sup> Martin Heidegger, «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)», in *Gesamtausgabe, Band 65*, a cura di F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1989; trad. it. *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di Franco Volpi, tr.it. Alessandra Iadicicco, Adelphi, Milano 2007.

<sup>38</sup> Ci rifacciamo qui alle indicazioni di Casper: Bernhard Casper, «Ereignis. Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger», in *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2004, p. 85-100; trad. it. *Rosenzweig e Heidegger*, in *La concezione dell'evento nella Stella della redenzione di Franz Rosenzweig e nel pensiero di Martin Heidegger*, a cura di Adriano Fabris, Morcelliana, Brescia 2008, p. 35-65.

<sup>39</sup> Heidegger stesso lo indica: «Il titolo pubblico: "Contributi alla filosofia" e il titolo essenziale: "Dall'evento"».

termine *Ereignis* compare nella storia della lingua tedesca da tempi immemori, ma a partire dal XVII secolo assume un significato particolare, rintracciabile nelle parole di Goethe, nella nota conclusiva del *Faust*, che recita:

Quello che è inattingibile  
qui diviene evento [*Ereignis*].

*Ereignis* contiene due elementi semantici: anzitutto il «mostrarsi» (ostendere, mostrare), e l'improvviso «aver luogo». <sup>40</sup> *Ereignis* entra nella filosofia del Novecento in concorrenza con un altro termine chiave, ovvero *Erleben*, <sup>41</sup> così centrale in Dilthey come anche in Husserl:

Mentre però l'«*Erlebnis*» può restare nello spazio della semplice interiorità, del soggettivo e del privato, nella comprensione dell'«evento» l'accento batte sul fatto che nell'evento l'uomo esperiente e comprendente vien trascinato dentro qualcosa di *estraneo* e di *diverso* che gli sta di fronte. Questa estraneità e diversità però lo riporta proprio a se stesso. <sup>42</sup>

Con la nozione di *evento* Heidegger fonda la temporalità originaria nel movimento dello stesso *Essere* [ora scritto *Seyn*]. Nell'evento le tre estasi temporali si coappartengono, così come era nel *parlare* [*Rede*] (articolazione di *Verstehen*, *Befindlichkeit* e *Vefallen*) in *Sein und Zeit*.

Ora è l'essere che si dà, si consegna, e che infine si oblia. Heidegger nei *Beiträge* apre le dinamiche viste in *Sein und Zeit*, tenta un pensiero che colga l'essere nella sua essenza [*wesen*]: che è il suo *essenziare* [*Wesung*]. <sup>43</sup> Se in *Sein und Zeit* Heidegger diceva che l'uomo è l'ente nel cui essere ne va di questo stesso, <sup>44</sup> ora l'uomo è «quell'essente che in mezzo all'ente sopporta la verità dell'essere». <sup>45</sup> Nell'evento tempo e essere si raccolgono nel medesimo: «tempo e essere accadono nell'evento». <sup>46</sup>

L'evento stesso è la totalità nel suo darsi: «Non c'è nulla, al di fuori dell'evento, cui l'evento possa essere ricondotto, in base a cui esso possa essere spiegato». La stessa definizione Heidegger l'aveva all'inizio degli anni Venti riguardo alla *vita*. Nel suo darsi, essa non può essere spiegata, bensì *capita*, è *comprensibile*, ovvero inerisce il *Verstehen* (che è diltheyanamente composto dall'unità degli esistenziali, e quindi della temporalità — dalla *Ganzheit* del *Dasein*). <sup>47</sup>

<sup>40</sup> Cfr. il *Deutsches Wörterbuch* di Jacob e Wilhelm Grimm, III, pp. 784-785.

<sup>41</sup> Cfr. Renato Cristin, «Dall'esperienza del vissuto all'esperienza del pensiero. Sulle trasformazioni dei concetti di "Erlebnis" e di "Erfahrung" nei "Beiträge zur Philosophie"», *Aut aut* (mar. 1992), p. 153-173.

<sup>42</sup> Casper, «*Ereignis*. Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger» cit., p. 47.

<sup>43</sup> «Ciò che è nominato col nome *Ereignis*, "evento", non può più essere rappresentato sulla base del significato corrente della parola, vale a dire nel senso di "avvenimento" e di "accadimento", ma va inteso invece a partire dall'*Eignen*, dall' "appropriare" inteso come l'offrire che dirada e salvaguarda e come destinare». Martin Heidegger, «Zur Sache des Denken», in *Gesamtausgabe*, a cura di Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, vol. XIV, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2007; trad. it. *Tempo e essere*, a cura di Corrado Badocco, Longanesi, Milano 2007, p. 27.

<sup>44</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 16.

<sup>45</sup> Casper, «*Ereignis*. Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger» cit., p. 56.

<sup>46</sup> Heidegger, «Zur Sache des Denken» cit., p. 28.

<sup>47</sup> come anche in Dilthey: la *significatività* è una categoria della vita.

Heidegger ripensa la *necessità* e la *libertà*, in continuità con *Sein und Zeit*, a partire dall'*evento* nel suo articolarsi, nel suo movimento oscillante, come un moto o uno slancio contrario [Schlag und gegen-Schlag]. Ritorna la *lotta* tra mondo storico e vita, che abbiamo visto nelle lezioni friburghesi, ora declinate come lotta tra *mondo* e *terra*. In questa oscillazione, tra libertà e necessità, tra mondo e terra, tra tempo nelle sue estasi, l'*evento* si presenta come *kehrig*. Si presenta come *Fuge*, nel senso di armonia architettonica, ma anche, suggerisce Casper, come «fuga musicale». <sup>48</sup> L'evento avviene come «cenno e avvio del *Seyn*». <sup>49</sup> Esso si temporalizza come darsi del *Seyn*. E ha luogo come *Tra* [Zwischen]: il suo oscillare è «tra» *primo inizio* e *altro inizio*; tra Dio e esser-ci; tra *terra* e *mondo* (più tardi nel linguaggio di Hölderlin sarà tra *terra* e *cielo*); tra *chiamata* e *risposta*. Ogni discorso sull'evento può quindi essere soltanto un discorso sul *Tra* o sulla *fenditura* [Zerklüfung]:

Ma ogni discorso sulla fenditura è una parola pensosa su Dio e sull'uomo e, quindi, sull'esser-ci, e cioè sul conflitto tra mondo e terra. <sup>50</sup>

Nella Seconda Parte di *Sein und Zeit* Heidegger legge le articolazioni dell'esserci, emerse dalla Prima Parte, a partire dalla temporalità. Potrebbe essere questa la mossa sufficiente per dare ragione del titolo dell'opera: capire il senso d'essere dell'ente uomo a partire dalla temporalità. Sembra però ancora non bastare: si pone il problema della totalità dell'ente esserci. Cosa è rimasto indietro nell'analisi?

Senonchè la morte è la «fine» dell'esserci, in senso formale solo da *uno* dei due capi che racchiudono la totalità dell'esserci. Dall'altro capo, la «fine» è invece l'«inizio», la «nascita». Solo l'ente «tra» nascita e morte costituisce l'intero cercato. [...] L'esserci è stato tematizzato come se, per così dire, esistesse soltanto «sul davanti» e lasciasse «indietro» tutto ciò che è stato. Non solo l'essere-all'inizio è stato trascurato, ma anche e soprattutto l'*estensione* dell'esserci *tra* nascita e morte. Proprio la «connessione della vita» [Zusammenhang des Lebens], nella quale l'esserci pur sempre in qualche modo si mantiene, è sfuggita all'analisi dell'essere-intero [des Ganzseins]. <sup>51</sup>

Aprè Heidegger così il vocabolario necessario a dare ragione dell'esserci, ora preso nella sua totalità: questo è il vocabolario che nasce proprio nel paragrafo dedicato alla *storia* e alla *storicità*. Sono ora da ripensare, con un ennesimo spostamento, le articolazioni temporali nella loro totalità: l'essere stesso diviene estensione, diventa il «tra» che ritroveremo nei *Beiträge* — «Nell'essere dell'esserci sta già il «tra» riferito a nascita e morte». Nelle analisi portate fino a qui l'esserci esisteva autenticamente «sul davanti», nell'ad-venire, temporalità propria del *Verstehen*: ma ora all'originario autentico [Zukunft] si aggiunge l'altra fine, ovvero l'inizio, la *nascita*. Questa ennesima apertura temporale «tende» l'esserci nella sua estensione: un vocabolario che troviamo nei *Beiträge* proprio nella descrizione dell'evento nel suo articolarsi — primo

<sup>48</sup> Casper, «Ereignis. Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger» cit., p. 56.

<sup>49</sup> Heidegger, «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)» cit., p. 36.

<sup>50</sup> Ivi, p. 280.

<sup>51</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 1047.

inizio e “altro” inizio; il “tra” come movimento oscillante; l’essere-alla fine è essere-all’altro inizio. Il tempo ad-veniente è, nei *Beiträge*, il tempo dei *Venturi*, a cui è affidata l’autenticità, ora non più come possibilità ontologica dell’esserci, ma come *possibilità storica* del pensiero.

L’autenticità diviene qui *ontostoria*, ovvero storia dell’essere nel suo darsi, dell’evento che tutto appropria, entro cui l’esser-ci, nella sua fattualità, non è che una testimonianza rispondente. I limiti dell’analisi storica di *Sein und Zeit* si rovesciano qui nel pensiero storico per eccellenza, quel pensiero *venturo* che non è altro che il rovesciamento *in loco* della temporalità inautentica.

Nascita e morte si «con-nettono», nel modo che è proprio all’esserci, nell’unità di deiezione e sfuggente o precorrente essere-alla morte. In quanto cura, l’esserci è il «tra».

La totalità costitutiva della cura ha però il possibile *fondamento* della sua unità nella temporalità. [...]Lo specifico moto dell’*estendersi esteso* [erstreckten Sicherstreckens], noi lo chiamiamo l’*accadere dell’esserci* [das *Geschehen des Daseins*]. La domanda circa la «connessione» dell’esserci è il problema ontologico del suo accadere. Esplicitare la *struttura-d’accadimento* e le sue condizioni esistenzial-temporali di possibilità significa ottenere una comprensione *ontologica* della *storicità*.<sup>52</sup>

La *Kehre* non sarà che uno sviluppo di questa nuova costellazione concettuale. Solo a questo punto, quando emerge la storicità nella sua problematica ontologica, non bastano più le ricerche fino a questo momento seguite, ma si rende necessario un “salto”, un’apertura che renda conto non solo del passato, del presente e del futuro, ma della storia nel suo *accadere*. L’*accadere* dell’estensione dell’esserci è un tendere tra inizio e fine, che è di volta in volta il *mio inizio* e la *mia fine* (la *Jemeiligkeit* dell’esserci). Allo stesso tempo tale accadere mi *eccede* nella dimensione temporale dell’*accadere* in quanto *storia*.<sup>53</sup> Questa è la parte di *Sein und Zeit* debitrice delle ricerche di Dilthey e del Carteggio Dilthey–Yorck: qui Heidegger pensa già una *Kehre*.

La domanda circa il senso dell’essere coincide qui con la domanda circa il senso della storia (la storicità). La domanda circa la storicità riporta alle origini, ha così già deciso il *luogo* del problema della storia. Ebbene, come nelle lezioni friburghesi da noi viste, il luogo della storia non potrà più essere l’istoria [Historie] come scienza della storia [Wissenschaft von der Geschichte]. Ancora una volta la storia è trattata, inautenticamente, come oggetto di una scienza: «Il fenomeno fondamentale della storia, che precede e fonda la possibile tematizzazione storica, viene con ciò irrimediabilmente emarginato». <sup>54</sup> Di nuovo è necessario mostrare lo storico nella sua storicità e nel suo radicamento nella temporalità, come asseriva Heidegger nelle Conferenze di Kassel. La storicità dev’essere mostrata a partire dalla temporalità, e originariamente dalla temporalità autentica: anche per la storia è necessario raggiungere fenomenologicamente la sua costituzione esistenzial-ontologica *contro* la spiegazione

<sup>52</sup> Ivi, p. 1051-53.

<sup>53</sup> Umberto Regina parla a tal proposito di *eccedenza non dualistica*. Legge attraverso tale categoria il rapporto forma e contenuto in Heidegger, prestando particolare attenzione ai temi da noi qui trattati, in particolare ai corsi friburghesi di Heidegger e ai *Beiträge zur Philosophie*. Cfr. Umberto Regina, *Servire l’essere con Heidegger*, Morcelliana, 1995, p. 250 e ss.

<sup>54</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 1053.

volgare e velante della storia dell'esserci. A riprova del fatto che la storicità è ora la dimensione ulteriore della temporalità, in continuità con le ricerche finora condotte, ma anche apprente nuove possibilità, leggiamo da Heidegger:

La proiezione esistenziale della storicità dell'esserci porta solo a disoccultare ciò che già si trova nella temporizzazione della temporalità. In corrispondenza col radicamento della storicità nella cura, l'esserci esiste via via sempre come autenticamente o inautenticamente storico. Ciò che, nell'analitica esistenziale dell'esserci, avevamo sott'occhio come orizzonte prossimale sotto il titolo di quotidianità, si precisa ora come storicità inautentica dell'esserci.<sup>55</sup>

Heidegger ripensa la condizione iniziale di *Sein und Zeit*, l'indicazione formale della ricerca fenomenologica che partiva dunque dalla quotidianità, come storicità inautentica. Ma ancora:

All'accadere [Geschehen] dell'esserci appartiene essenzialmente schiudimento [Erschließung] e spiegazione [Auslegung]. Da questo modo d'essere dell'ente che esiste storicamente, risulta la possibilità esistenziale di un esplicito schiudimento [Erschließung] e coglimento [Erfassung] della storia. La tematizzazione, cioè lo schiudimento *storico* [historische] della storia, è il presupposto di una possibile «costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito». L'interpretazione esistenziale della storiografia come scienza mira unicamente a provare la sua provenienza ontologica dalla storicità dell'esserci. [...] *L'analisi della storicità dell'esserci cerca di mostrare che questo ente non è «temporale» perché «sta nella storia», ma viceversa esiste e può esistere storicamente, solo perché è temporale nel fondo del suo essere.*<sup>56</sup>

L'esserci quindi può essere autenticamente o inautenticamente temporale; e autenticamente e inautenticamente storico. Ma sempre dal tempo è possibile afferrare la storicità, e non il contrario. L'essere storico è però qui, allo stesso tempo, la domanda che domanda del senso della temporalità nel suo accadere temporale. Heidegger ribadisce che il tempo non può essere fondato nella storia, semmai il contrario. Così facendo non fa però della storia un derivato del tempo "personale". Il tempo non scorre, non siamo "nel tempo". Il tempo accade: accadendo, accade la storia. All'esserci pare però che le cose capitino nel tempo: tali eventi sono «intratemporizzati». Tempo e storia, come anche l'intratemporizzazione, ovvero il mostrarsi degli eventi "nel tempo" discendono dall'originaria *temporalità* [Zeitlichkeit] dell'esserci. Ebbene, quello della storia è il problema che Heidegger non risolve: non ci sono i mezzi categoriali per farlo, è necessario quindi innanzitutto collocare tale problema nella sua dimensione ontologica appropriata, nel suo *radicamento originario*:

All'analisi che segue importa in sostanza unicamente di fare la sua parte nel favorire, preparandole una via, il compito che ancora attende la nuova generazione: quello di appropriarsi delle ricerche di Dilthey.<sup>57</sup>

Innanzitutto Heidegger si domanda dell'essenza della storia, che, fenomenologicamente, vuol dire domandarsi di ciò che è originariamente storico.

<sup>55</sup> Ivi, p. 1055.

<sup>56</sup> Ivi, p. 1057.

<sup>57</sup> Ivi, p. 1059.

L'ambiguità del termine «storia» deriva dal fatto che con essa si intende tanto la «realtà storico-effettuale», quanto la scienza di essa. Il primo significato emerge quando la storia è intesa come «passato». Appartenere al passato vuol dire essere non più sottomano [vorhanden], o essere sottomano ma senza più «efficacia» sul «presente». Ma allo stesso tempo, «storico» ha anche il significato opposto, quando si dice: non ci si può sottrarre alla storia. In questo caso la storia è sì passata, ma mantiene un'efficacia sul presente. Nei confronti del suo persistere o meno nel presente il passato ha inoltre due ulteriori significati: ciò che apparteneva agli eventi [Ereignisse] di allora e ciò nonostante può essere ancora «ora» [jetzt] sottomano, come per esempio i resti di un tempio greco. È così che un pezzo del passato può essere ancora «presente». Storia vuol dire anche «passato» nel senso di provenienza:

[...]ciò che ha una storia sta nella connessione di un divenire. Il relativo sviluppo è ora ascesa ora caduta. Ciò che in questa maniera «ha una storia», può anche «farla». «Facendo epoca», esso determina «presentemente» un «futuro». Storia significa qui una «connessione effettuale» [Wirkungszusammenhang] o «eventuale» [Ereigniszusammenhang], che si prolunga attraverso il «passato», il «presente» e il «futuro». A questo proposito il passato non ha alcun primato particolare.<sup>58</sup>

In questo senso lo «storico» è ciò che è contrapposto a «natura»: è tutto quell'ente che si muove nel tempo, le vicende e le sorti di uomini, i consorzi umani e le relative «culture». È la storia nel senso di «spirito» e «cultura».

Infine l'ultimo significato di «storico» è «ciò che è tramandato», sia esso storicamente conosciuto o soltanto tramandato come tale. I quattro significati di storia volgare sono dunque, riassunti:

Storia è quell'accadere [Geschehen] specifico e producentesi nel tempo, dell'esserci esistente, per cui l'accadere, che nell'essere-l'un-con-l'altro è «passato» e insieme «tramandato» e ancora efficace, vale in senso eminente come storia.<sup>59</sup>

Tutti i quattro significati rintracciati da Heidegger hanno in comune il loro porre l'uomo come «soggetto» degli eventi. Ma com'è dunque questo accadere? In che senso l'esserci ne prende parte?

L'oggetto storico è presente, ma appartiene al passato. Eppure lo troviamo sotto i nostri occhi, magari in un museo o in un negozio d'antiquariato. Cosa dunque è passato in quell'oggetto per essere storico? Il suo mondo, nel quale, come ha mostrato Heidegger nella prima parte di *Sein und Zeit*, l'oggetto fa parte di una connessione di usi-per [Zeug]; dove viene incontrato come ente allamano [zuhanden], utilizzato infine da un esserci pro-curante nel-mondo [von einem besorgenden, in-der-Welt-seienden Dasein]; non c'è più. Quel mondo non è più: ma l'ente *intramondano* [Innerweltliche] di quel mondo è ancora sottomano [vorhanden]. Le antichità richiamano un mondo passato, che, in quanto mondo, appartengono a un esserci del passato. «Passato» è quindi l'essere allamano della cosa, rimanendo «senza mondo», quindi, *sottomano*. Ma l'esserci non può mai essere *sottomano* [vorhanden]: se è, *esiste*.

<sup>58</sup> Ivi, p. 1063.

<sup>59</sup> Ibidem.

L'esserci è quell'ente la cui essenza è esistenza. Un esserci è nel *passato* col suo mondo, nel quale incontra enti *allamano*. Un esserci non più esistente non è passato, ma *da-gewesen* [ci-è-stato]. Questo è l'elemento storico primario: «Il carattere di "passato" e il carattere storico delle antichità ancora sottomano è dovuto al loro essere usi-per appartenuti-a [zeughhaften Zugehörigkeit zu] e provenienti-da un mondo già -stato di un esserci che ci-è-stato [da-gewesen]. Questo è l'elemento storico primario». <sup>60</sup> Il passato è dunque: da-gewesen [ci-è-stato], e *Gewesenheit* [essere-stato]. <sup>61</sup>

In che misura lo storico fa parte dell'essenza del soggetto storico? «L'esserci ha fattiziamente via via la "sua" storia e può averne una perché l'essere di questo ente è costituito da storicità». <sup>62</sup> L'essere dell'esserci è stato definito come «cura»; la cura si fonda nella temporalità: è questo dunque l'ambito dove cercare l'accadere capace di determinare l'esistenza in quanto storica. «Così, in definitiva, l'interpretazione della storicità dell'esserci si rivela soltanto come una più concreta elaborazione della temporalità». <sup>63</sup>

### 3.3.1 L'enigma della *Bewegtheit*: vita e morte

Il modo autentico di esistere dell'esserci secondo la temporalità è dato nella *risolutezza precorritrice* [*vorlaufende Entschlossenheit*]. La *risolutezza* [*Entschlos-*

<sup>60</sup> Ivi, p. 1069.

<sup>61</sup> Cfr. la voce *Morfologie in*: Marini, «Postfazione Tradurre «Sein und Zeit»» cit., p. 1387. Marini segnala un uso che Heidegger fa del perfetto: il *perfetto apriorico* [Apriorisches Perfekt]. È la funzione del tempo greco in cui, oltre al "perfetto", rientrano i participi passati, i passivi e i medio-passivi. Designano tutto ciò che permane in modo stabile, nella dimensione del tempo. È il modo in cui Heidegger declina il problema dell'essenza: ciò che permane stabilmente nel tempo lo fa perché è "costituito". Da qui diviene comprensibile l'uso frequentissimo in *Sein und Zeit* di espressioni come "già sempre" [*je schon, immer schon o schon immer*] — si riferiscono «a un esser-già stato istituito, o che ha fondato una struttura, una stratificazione storica o personale [pre-azione, *Vor-Griff*], che costituisce ora un carattere stabile permanente: è questo carattere strutturale posseduto (pre-possesso, *Vor-habe*) nel presente, che viene proiettato nel futuro e precorrendolo lo illumina (pre-spezione, *Vor-sicht*). L'apriori è il passato che delimita le nostre possibilità effettuali, le illumina e precorre selezionando il futuro e pilotandolo verso di noi». In *Sein und Zeit* si trova un numero enorme di esistenziali formulati al passato o passivo: *Gestimmtheit, Geworfenheit, Erschlossenheit, Entdecktheit, Verfallenheit*. Non è un'eccezione *Gewesenheit*: segue la stessa struttura temporale.

Così è da intendere anche l'*Ereignis* dei *Beiträge*. Queste brevi riflessioni sono sufficienti a trarre l'attenzione sulla chiave con la quale è necessario avvicinare la terminologia heideggeriana. Non si può quindi convenire con parte dell'interpretazione contemporanea, che considera il concetto di storia in Heidegger come un abbandono al *destino*, il quale non lascia alcuna possibilità alla libertà umana, L'uomo verrebbe così relegato al solo subire senza scelta, arrendersi e abbandonarsi a ciò che il *destino* ha ormai già da sempre deciso.

Così facendo non si intende a sufficienza, a nostro giudizio, la costituzione della parola *destino*, e di ciò che la sua struttura mostra (le parole in Heidegger sono "fenomenologia", poiché "indicano formalmente", *formal-anzeigend*). La parola *destino* non è nient'altro che la "radice" della *storia*: il destinare [*das Schicken*] rende l'essere destinato [*das Geschickte*]. Lo storico [*das Geschichtliche*] ha il carattere del destino [*Geschickhaften eines Schickens*]. Cfr. Heidegger, «Zur Sache des Denken» cit., p. 12-13. *Geschichte* è a sua volta il participio del destinare: *Ge-schicht-e*. Da qui è da intendere tutto il mondo semantico legato al *Schicken*, ovvero l'invio, l'inviare degli dèi.

<sup>62</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 1073.

<sup>63</sup> Ibidem.

*senheit*] è il «progettarsi tacitamente disposto all'angoscia sul proprio essere-in-debito [*Schuldigsein*]». La risolutezza è autentica quando è *precorritrice* [*vorlaufende*]: in essa l'esserci si comprende rispetto al proprio poter essere in modo da guardare in faccia la morte e assumersi per intero, nella sua deiezione, l'ente che esso stesso è. Vuol dire appropriarsi del proprio «ci» nella scelta delle proprie possibilità. L'esserci si proietta [*entwurf*] così sulle sue possibilità più proprie: trascende la propria condizione fattizia (necessità) con l'assunzione responsabile della scelta (possibilità). All'esistenza compete «quella insuperabile possibilità», ovvero la morte, grazie alla quale è garantita la totalità [*Ganzheit*] e l'autenticità [*Eigentlichkeit*] della risolutezza.

Il precorritto della possibilità non si configura in Heidegger come una speculazione su di essa, bensì nel *movimento* di ri-venire [*Zurückkommen*] indietro sul *ci* fattizio: abbiamo così una dinamica di movimento che Heidegger delinea passo dopo passo, e che prevede finora la deiezione dell'esserci (necessità – destino – passato), la schiusura della sua condizione (il presente in quanto da-sempre deietto), la presa di coscienza nella risolutezza precorritrice (futuro come ad-venire, ri-venire al *ci*).

Nella risolutezza, che «corre avanti» verso la fine ancora futura, dell'Esserci fattuale, che si auto-tramanda la sua eredità e assume il suo se-stesso, si costituisce insieme con l'autentica temporalità anche l'autentica storicità e destino storico-evenenziale.<sup>64</sup>

L'esserci, in quanto deietto, è rimesso a se stesso e al suo proprio poter essere, in quanto *essere-nel-mondo*: non c'è spazio per una coscienza solipsistica, al contrario l'esserci è sempre nel-mondo e con-essere-con-altri. La dimensione storica si definisce già da qui come storia non di coscienze isolate ma come «storia comunitaria». Sappiamo che per lo più l'esserci non è un *sè* [*Selbst*] ma un *si* [*Man*], vive l'inautenticità della quotidianità media; si comprende quindi per lo più per le possibilità dell'inautenticità, le assume come tradizione e accetta l'odierno e «medio» stato di spiegazione pubblico dell'esserci. Quando attraverso la risolutezza precorritrice l'esserci ri-viene a *sè* [*Selbst*] guadagna le possibilità fattizie di un esistere autentico, e lo fa a partire dall'*eredità* [aus dem Erbe], che la risolutezza si assume [*übernimmt*]. Così avviene il tramandarsi di possibilità tradizionali.

Heidegger sembra qui suggerire che quanto più l'esserci si comprende in modo autentico, tanto più le possibilità fattizie che è in grado di scegliere saranno meno casuali e provvisorie. Se ontologicamente l'inautenticità era stata tratta in salvo in nome della sua utilità nella lettura ontologica delle strutture esistenziali, ora sembra verificarsi, nei confronti della storicità autentica, una netta predominanza dell'autenticità in quanto possibilità storica per eccellenza. A questo punto il problema dell'essere della storicità fa pensare che una volta raggiunta una provvisoria e ancora parzialmente oscura analisi esistenziale, l'autentico poter essere sia necessario all'esserci che, storicamente,

64 Karl Löwith, *Heidegger — Denker in dürftiger Zeit*, in *Sämtliche Schriften*, vol. IX, a cura di Klaus Stichele e Marc B. de Launay, Teubner, Stuttgart 1981-1988; trad. it. *Saggi su Heidegger*, trad. di Cesare Cases e Alessandro Mazzone, SE, Milano 2006, p. 74.



voglia poter essere la propria essenza, ovvero voglia accogliere la propria e privilegiata possibilità:

Solo l'essere libero *per* [für] la morte dà all'esserci la pura meta e spinge l'esistenza nella sua finitezza. Una volta accolta, la finitezza dell'esistenza strappa l'esserci dall'infinita varietà delle possibilità prossime che si offrono: vita comoda, prender le cose alla leggera, menefreghismo e lo riporta indietro alla semplicità del suo *destino*. Con ciò caratterizziamo l'originario accadere dell'esserci nell'autentica risolutezza, in cui esso, libero per la morte, si *tramanda* a se stesso in una possibilità ereditata, ma purtuttavia scelta.<sup>65</sup>

L'esserci è destinato, e può esserlo poiché nel fondo del suo essere «è destino nel senso indicato».<sup>66</sup> Il destino non è quindi l'accadere di circostanze fortuite: solo chi è risoluto (autenticamente storico) può avere un *destino*, mentre il non risoluto [*Unentschlossene*] no. Nella risolutezza che si tramanda, l'esserci esiste in modo *destinale*: poiché perviene, precorrendo la morte dentro di sé, alla libertà per essa. Essere libero per la morte permette all'esserci di comprendersi nella propria libertà finita, per assumersi, nella libertà:

che è via via sempre solo nell'aver scelto della scelta, l'*impotenza* dell'esser lasciato a se stesso, e per diventare veggente circa i casi della situazione dischiusa. Se poi l'esserci destinale esiste come essere-nel-mondo essenzialmente nell'essere-con altri, il suo accadere sarà un co-accadere [*Mitgeschehen*] e si determinerà come *mandato comune* [*Geschick*]. Con ciò indichiamo l'accadere della comunità, del popolo.<sup>67</sup>

Il mandato destinale [*Geschick*] è la condizione comunitaria del destinarsi della possibilità autentica, in cui è incluso ora l'esserci nel suo mondo, e nel suo essere-con. Nell'essere l'un con l'altro nello stesso mondo, e nella «risolutezza per determinate possibilità, i destini sono già guidati in partenza. È solo nella partecipazione e nella lotta che si libera tutta la potenza del mandato comune. Il mandato comune destinale dell'esserci in e con la propria "generazione" costituisce il pieno e autentico accadere dell'esserci».<sup>68</sup> La storicità è quindi *destinale*: «Solo se nell'essere di un ente morte, debito, coscienza morale, libertà e finitezza coabitano così originariamente come nella cura, esso può esistere nel modo del destino, essere cioè, nel fondo della sua esistenza, storico». E ancora:

*Solo un ente, che nel suo essere è essenzialmente a-venire, sì che, libero per la sua morte, su di essa infrangendosi possa lasciarsi rigettare sul suo ci fattizio, ossia, solo un ente che in quanto a-venire sia cooriginariamente essente stato* [gewesend], può, tramandando a se stesso la possibilità ereditata, assumersi la propria *dejezione* ed essere nell'attimo [augenblicklich] per il «suo tempo». Solo una temporalità autentica, che sia a un tempo finita, rende possibile qualcosa come il destino cioè un'autenticità storica.<sup>69</sup>

È quanto mai chiaro che la storicità autenticamente intesa deve essere la *presa di coscienza* (diltheyanamente *Innewerden*) della propria *autentica* temporalità, ovvero della propria temporalità *finita*. In questo senso la storicità si *schiede*

<sup>65</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 1077.

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> Ivi, p. 1079.

<sup>68</sup> Ibidem.

<sup>69</sup> Ivi, p. 1079–1081.

in primis con la temporalità autentica: è così che tutto il cammino di *Sein und Zeit* si tiene insieme nelle proprie analisi. Il tramandarsi della risolutezza che ri-viene indietro diventa allora la *ripetizione* di una tradizionale possibilità d'esistenza. «La ripetizione è l'espresso tramandare, cioè il ritorno dentro possibilità dell'esserci essenteci-stato [*des dagewesenen Daseins*]». <sup>70</sup> L'autentica ripetizione si fonda esistenzialmente nella *risolutezza precorritrice*, «perché solo in essa viene scelta la scelta che rende libera per chi seguirà la lotta e la fedeltà al ripetibile». <sup>71</sup>

Replicare il passato nella *ripetizione* non è dunque un far rivivere nell'effettualità l'esserci che è stato, né un restaurare il passato: bensì è un *replicare* la possibilità dell'esistenza essenteci-stata. Mirare a un passato, o a un progresso, è per Heidegger indifferente per l'esistenza autentica che *ripete* la possibilità autentica nell'attimo [*Augenblick*]. L'esserci esiste come destino in quanto ripetizione come modo della risolutezza che si tramanda: questa originarietà storica, fondata nell'originaria storicità dell'esserci, sposta la dimensione della storia non più sul passato, né sull'oggi o sulla connessione tra oggi e passato, ma nell'autentico accadere dell'esistenza, che risulta dall'*avvenire dell'esserci* — «L'autentico essere-alla morte, ossia la finitezza della temporalità, è il coperto fondamento della storicità dell'esserci». <sup>72</sup>

L'esserci non è storico in quanto ripete, ma in quanto temporale e storico, può, con la ripetizione, assumere la propria storia. Non c'è dunque per Heidegger bisogno della istoria [*Historie*]. La storicità dell'esserci permette all'esserci di essere autenticamente o inautenticamente storico. Anche l'esistere inautentico è storico, e proprio per questo Heidegger parla di confusione riguardo la storia, e addirittura di «accesso negato» per la autentica storicità. Parallelamente anche la domanda circa il senso dell'essere vive nella stessa condizione. Si palesa qui la *lotta* tra autentico e inautentico, tra possibilità propria dell'esserci e smarrimento dello stesso nell'indecisione.

L'esserci è essere-nel-mondo, pertanto la storicità del primo significa la storicità del mondo stesso: per questo Heidegger può dire che «usi e opere, libri per esempio, hanno i loro “destini”, edifici e istituzioni hanno la loro storia. Ma anche la natura è storica». <sup>73</sup> Questi enti sono ciò che appartiene allo *storico-universalmondano* [*Welt-Geschichtliche*], ed è qui riscontrabile una analogia con il concetto diltheyano di «spirito obiettivo». L'accadere degli usi e delle opere ha un carattere di *moto*, dice Heidegger, del tutto rimasto in ombra. Questo è il moto dell'accadere, in quanto in esso «succede qualcosa», «ha luogo qualcosa», ma non è afferrabile in base ai semplici mutamenti locali. Questo enigma riguarda i processi e gli eventi [*Ereignisse*] storico-universali:

Quanto al problema della struttura ontologica dell'accadere storico-universalmondano, non possiamo qui occuparcene, non solo perché ci porterebbe necessariamente fuori tema,

<sup>70</sup> Ivi, p. 1081.

<sup>71</sup> Ibidem.

<sup>72</sup> Ivi, p. 1083.

<sup>73</sup> Ivi, p. 1089.

ma perché lo scopo di questa esposizione è proprio quello di porci di fronte all'enigma ontologico del moto dell'accadere.<sup>74</sup>

La *Kehre* proseguirà negli anni a seguire proprio a partire da ciò che Heidegger indica come «enigma ontologico». La ricerca degli anni successivi all'opera del '27 si propone, sulla scia dell'analisi della storicità dell'esserci, che ha fatto emergere la temporalità autentica nel suo darsi ad-veniente evenenziale, di pensare questo *enigma* a partire da esso. Qui «tutto si rovescia». Il linguaggio stesso non basta più, poiché *metafisico*, ovvero “tradizionale”: è compito del pensiero il lasciar trovare un'altra grammatica per se stesso nel suo darsi.

A partire da queste strutture storiche, destino, ripetizione e evento, già formulate in *Sein und Zeit*, Heidegger svilupperà il pensiero dei *Beiträge*. Il paradigma del problema della storia in quanto struttura originaria dell'esserci, come si è visto, è presente fin dai primi corsi friburghesi, ed è la storia che fa emergere di continuo l'enigmaticità della vita nel suo darsi. Tale enigmaticità non fa altro che fungere da stimolo incessante del ricercare heideggeriano. La storia può essere considerata quella dimensione che non permette mai ad Heidegger di risolvere le sue ricerche sulla *temporalità* dell'esserci. Quando l'analisi della temporalità vuole spingersi fino in fondo, allora la dimensione storica pone tale analisi di fronte ad una apertura nuova e da ripensare. L'autenticità storica e temporale di declina in *Sein und Zeit* a partire dal *futuro*, un ad-venire al *Selbst*. Così facendo emerge il movimento, questo movimento dell'accadere che è un enigma per Heidegger, e che nei *Beiträge* diverrà il protagonista: l'essere che si dà nel movimento della storia è “evento” storico [Ereignis].

La risolutezza precorritrice porta l'autenticità con sé, nel suo “accadere”: ma «l'accadere di tale risolutezza, ossia la precorrente e tramandantesi ripetizione di possibilità ereditate, è ciò che noi interpretiamo come storicità autentica».<sup>75</sup> La risolutezza del Sè è l'accadere autentico, e l'accadere che rende consistente l'estensione dell'esserci “tra” nascita e morte. La condizione di autenticità è la condizione che “salva” e “svela” all'esserci la sua esistenza in quanto estesa tra nascita e morte, in quanto finita e trascendete. La temporalità è quindi già estesa: tale estensione, che eccede nel “prima di noi” (tradizione e eredità), per tornare a noi in quanto ad-veniente (futuro) è il *destino* nella ripetibilità dell'*origine*. Questa è la struttura fondamentale su cui si erigerà l'opera dei *Beiträge*. La continuità ontologico-linguistica è però evidente.

La temporalità inautentica elude la scelta, non lascia l'esserci appropriarsi della propria libertà nella consapevolezza della propria finita-necessità. Si perde così nella *presentazione* dell'oggi, comprende il passato a partire dal presente. La temporalità della storicità autentica, invece in quanto «attimo precorrente – ripetente» [*vorlaufend-wiederholender Augenblick*],<sup>76</sup> è una deprezentazione dell'oggi.<sup>77</sup> L'autenticità storica intende quindi la «storia» in quanto

<sup>74</sup> Ivi, p. 1091.

<sup>75</sup> Ivi, p. 1095.

<sup>76</sup> Ivi, p. 1097.

<sup>77</sup> Sul ruolo del “presente” Heidegger si distanzia dallo storicismo di Croce, per il quale: «Ogni vera storia è storia contemporanea, [...] condizione di essa è che il fatto, del quale si tesse la

«ritorno» del possibile; affinché il ritorno sia possibile l'esistenza deve essere aperta per essa, nella maniera dell'*attimo* e del *destino*, nella *ripetizione risoluta*.

Rimangono per Heidegger due enigmi ancora irrisolti: l'enigma dell'essere (domanda guida di tutta l'opera) e l'enigma del movimento. La storia deve fare i conti, se vuol essere scienza, con questi enigmi. In *Sein und Zeit*, infatti, Heidegger pensa ancora la possibilità di fare scienza a partire dall'essere dell'esserci. Nei *Beiträge* abbandonerà quest'impostazione, pur mantenendo il distinguo di base tra *Geschichte* e *Historie*. La *Historie* in *Sein und Zeit* è pensata nella sua possibilità autentica. Dunque se la *storicità* viene ben intesa, illuminata dalle ricerche sulla temporalità, allora è lecito tentare di fare scienza della storia. Se la scienza dunque deve fondarsi sull'essere dell'esserci, e se tale essere «è in modo fondamentale storico»,<sup>78</sup> ogni scienza fattizia sarà affetta da tale accadere storico. La storia si fonda sul carattere storico dell'esserci, si pone quindi il problema del modo nel quale sia possibile essere scienza storica del suo stesso modo di essere, in quanto storicamente fondata. L'istoria [Historie] in quanto scienza della storia ha il compito di dischiudere ciò che è storicamente. È quindi necessario che primariamente sia accessibile qualcosa come storico, per farne scienza storica.

### 3.3.2 L'accesso alla storia

Il problema dell'*accesso* è costante in *Sein und Zeit*, e struttura la doppia possibilità autentico-inautentico. Affinché un fenomeno sia accessibile è necessario intenderlo autenticamente. L'accesso alla *storia* è possibile solo a partire dall'autenticità. Heidegger sta pensando in queste pagine l'istoria come scienza autentica. Il tentativo che si profila, quello di una scienza dell'essere dell'ente, che si dà come *storico*, è un caso molto significativo all'interno del percorso heideggeriano. Prima del '27 Heidegger aveva parlato della «scienza dell'origine». In *Sein und Zeit* la scienza dell'origine è di nuovo pensata proprio a partire dalla *storicità*. Come si accede dunque al fenomeno? Come si accede autenticamente? Si rende necessario un "metodo"? La risposta sarà lo sguardo fenomenologico, non avendo più a disposizione l'*epoché* di husserliana memoria?

Il passato, se dev'essere l'ambito privilegiato della istoria, deve dapprima essere *accessibile*: nella misura in cui l'esserci è storico, cioè aperto nel suo essere-stato sulla base della temporalità estatico-orizzontale, la tematizzazione del «passato» ha «libero corso». Poiché solo l'esserci è storico, anche l'isto-

storia vibri nell'animo dello storico; [...] solo un interesse della vita presente ci può muovere a indagare il fatto passato; il quale, dunque, in quanto unifica con un interesse della vita presente, non risponde a un interesse passato, ma presente». Benedetto Croce, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, Mohr, Tübingen 1915; trad. it. *Teoria e storia della storiografia*, a cura di Giuseppe Galasso, Adelphi, Milano 1989, p. 14. Per Heidegger invece: «il fatto che un presente sia presente e sia di volta in volta l'oggi non garantisce ancora che i criteri da esso forniti corrispondano a quello che in un passato è stato grande e che ne siano all'altezza». Heidegger, «Grundprobleme der Phänomenologie» cit., p.33. Al riguardo: Cfr. Franco Chiereghin, *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2000, p. 147-148.

<sup>78</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 1101.

ria deve presentare il passato in quanto un esserci-è-stato. Deve riferirsi a essere-stati-nel-mondo: non deve perdersi nelle oggettivazioni delle scienze naturali. Poiché solo tramite l'esserci in quanto fattiziamente storico esiste una storia dell'universo-mondo [*Welt-Geschichte*]. Proprio grazie a questo carattere storico-universalmondano ciò che era *allamano* nel mondo può permanere in quanto storico, nel suo proprio modo d'essere. Reliquie, monumenti, cronache, in quanto ancora sottomano [*vorhanden*] possono essere «materiale» per il concreto schiudimento dell'esserci che ci-è-stato. Tale materiale è storico perché fin da principio è compreso [*verstanden*] in relazione alla sua intramondanità [*Innerweltlichkeit*]. Il moto del ritorno al passato è dato quindi ontologicamente dalla storicità dell'esserci, dalla storicità dell'esistenza dello storiografo stesso, e non dall'acquisizione, classificazione e selezione del materiale "antico".

La storia è radicata nella storicità. Il tema originario dell'istoria dev'essere confrontato con la storicità autentica, nella sua peculiare schiusura dell'ente che ci-è-stato: la ripetizione. La ripetizione è il modo particolare di schiudersi di quell'ente che ci-è-stato, nella sua propria possibilità. L'istoria deve comprendere tale esserci che ci-è-stato nella sua più propria autentica possibilità che è-stata:

La «nascita» dell'istoria dalla storicità autentica significa quindi: la tematizzazione primaria dell'oggetto storico proietta l'esserci che ci-è-stato sulla sua propria possibilità d'esistenza. L'istoria avrebbe dunque per tema il possibile?<sup>79</sup>

Ma non è la storia scienza di «fatti»? Il «fatto» è propriamente la possibilità esistensiva in cui si siano determinati destino [*Schicksal*], mandato comune [*Geschick*] e storia-dell'universo mondo [*Weltgeschichte*]:

Poiché l'esistenza è via via solo in quanto fattiziamente dejetta, l'istoria dischiuderà con tanta maggior penetrazione la calma forza del possibile [*des Möglichen*], quanto più semplicemente e concretamente comprenderà e «si limiterà ad» esporre l'esser-stato-nel-mondo a partire dalla sua possibilità.<sup>80</sup>

L'istoria non è quindi soltanto un "mettere in fila gli avvenimenti unici individuali", e neanche un trovare le «leggi» della storia. Non è puro e semplice accaduto nella sua unicità, tanto meno una generalità che lo sovrasterebbe: bensì «la possibilità che fattiziamente è-stata esistente».<sup>81</sup> Non la si comprende, tale possibilità, nella generalizzazione o in uno schema sovratemporale: al contrario, solo una storicità che sia autentica, fattizia, in quanto destino risoluto, è in grado di schiudere la storia che ci-è stata [*da-gewesene*], «si che nella ripetizione la "forza" del possibile rifluisca fin dentro l'esistenza fattizia, in altri termini: viene ad-essa nel suo carattere di a-venire [*Zukunftigkeit*]».<sup>82</sup> Anche la schiusura storica non parte quindi nè dal presente, nè dal passato, ma dall'avvenire [*aus der Zukunft*]:

<sup>79</sup> Ivi, p. 1105.

<sup>80</sup> Ivi, p. 1107.

<sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> Ibidem.

Il «trasceglimento» [*Auswahl*] di ciò che deve diventare oggetto possibile dell'istoria è *già compiuto* nella scelta fattizia esistensiva della storicità dell'esserci, nella quale soltanto l'istoria risulta e unicamente è.<sup>83</sup>

L'istoria può a questo punto reclamare il suo orientamento *fattuale* in nome della *possibilità* dell'esistenza che ci-è-stata, e questa esiste fattiziamente sempre in modo storico-universalmondano. Il *fatto* storico è dato dall'esistenza storica dell'esserci-stato. La ricerca fattizia di dirama così, assumendo i vari oggetti possibili, e diviene storia degli usi-per [*Zeug*], delle opere, della cultura, dello spirito e delle idee. L'istoria segue come guida la storia della tradizione, del tramandarsi della storia stessa. Da questo dipende l'andamento autentico della concreta ricerca storica. La scienza ontologica dell'essere dell'ente in quanto storico è scienza di *possibilità*. Lo studio storico sarà, quindi, lo studio delle *possibilità* già avvenute, tramandate nella loro *possibile ripetizione*.

In *Sein und Zeit* l'istoria è l'ultimo tentativo di una scienza dell'essere. Questa è la differenza essenziale che separa l'opera del '27 dalle opere successive. Ciononostante i risultati, seppure provvisori, acquisiti nella stesura in *Sein und Zeit*, hanno posto con chiarezza la dimensione della storicità: compito dell'istoria è lasciar essere la *temporalità* nel suo declinarsi in quanto *storicità*.<sup>84</sup> All'inizio del §77 Heidegger, infine, esplicita il debito nei confronti di Dilthey:

La spiegazione analitica che abbiamo effettuato del problema della storia è il risultato dell'appropriazione del lavoro di Dilthey. Essa è confermata e insieme consolidata grazie alle tesi del conte Yorck, che troviamo sparse nelle sue lettere a Dilthey.

L'immagine, oggi ancora variamente diffusa, di Dilthey, è la seguente: il «fine» esegeta di testi storico-culturali, in particolare letterari, che si occupa «anche» della distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito, e che intanto assegna alla storia di tali scienze e in particolare alla «psicologia» un ruolo eminente, annacquando il tutto in una «filosofia della vita» di sapore relativistico. Per chi guarda alla superficie questo ritratto è «giusto». Ma ad esso sfugge la «sostanza»: vela più di quanto non sveli.<sup>85</sup>

In linea con quanto abbiamo visto Heidegger si pone ancora in *Sein und Zeit* come prosecutore delle ricerche di Dilthey. Un compito così importante è dettato da due motivi: il primo è quello di aver capito l'originarietà delle ricerche di Dilthey. Il secondo è dettato dalla consapevolezza di avere strumenti in più rispetto a quelli utilizzati da Dilthey, ovvero gli strumenti della fenomenologia.

Quello che è inteso dai contemporanei come «insicuro e occasionale saggiare» di Dilthey, quindi, è «l'elemento di inquietudine verso un solo scopo: elevare la "vita" a una comprensione filosofica e garantire a tale comprensione un fondamento ermeneutico a partire dalla "vita stessa"». La psicologia di Dilthey vuole comprendere la vita nella sua connessione storica di sviluppo e effettualità. Intendere la vita come *modo d'essere* dell'uomo, come possibile *oggetto* delle scienze dello spirito e come *radici* di tali scienze. L'ermeneutica di Dilthey, per Heidegger, è innanzitutto chiarimento di questa comprensione. La storicità è il cuore del dialogo tra Dilthey e Yorck, ed è su questo punto

<sup>83</sup> Ibidem.

<sup>84</sup> Cfr. ivi, p. 1021.

<sup>85</sup> Ivi, p. 1117.

che già nel 1924 Heidegger volle intervenire: come dice in lettera Yorck a Dilthey, il loro punto di incontro essenziale è manifestato dal «nostro comune interesse per la comprensione della storicità».<sup>86</sup> Il passo è riportato dallo stesso Heidegger come la tendenza più propria di Dilthey.

Frithjof Rodi sostiene che il resto del capitolo delude chi vorrebbe trovare ancora confronti con Dilthey. È indubitabile che il conte Yorck assume una posizione privilegiata nel resto dell'argomentazione.<sup>87</sup> Questo è senz'altro vero, anche se bisognerebbe non fermarsi a queste pagine, ma cercare nel resto di *Sein und Zeit*. Non solo trovando le citazioni dirette, che pur ci sono, quanto le comunanze di strutture e le analogie, a cui abbiamo parzialmente accennato. Come ad esempio in questo passaggio:

Le indagini di Wilhelm Dilthey ci tengono col fiato sospeso con la costante domanda circa la «vita». I «vissuti» di questa «vita» egli cerca di comprenderli nella loro connessione strutturale e nella loro connessione evolutiva a partire dalla totalità di questa vita stessa. L'elemento filosoficamente rilevante della sua «psicologia come scienza dello spirito» non deve essere cercato nel fatto che non è più orientata su elementi e atomi psichici, nè tanto più di rimontare pezzo a pezzo la vita psichica ma punta piuttosto alla «totalità della vita» e alle sue «configurazioni» – bensì nel fatto che, così facendo, era *soprattutto* in cammino verso la domanda circa la «vita».<sup>88</sup>

Il domandare circa il senso dell'essere, e circa il senso dell'*essere storico* ha fatto da filo conduttore dai primi anni di Heidegger all'Università fino a *Sein und Zeit*, facendo intravedere le strutture della *Kehre*. Tutt'altro che concluso, questo cammino è appena intravisto.

<sup>86</sup> Ibidem.

<sup>87</sup> Cfr. Rodi, «Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von *Sein und Zeit*. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträge (1925)» cit.

<sup>88</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 145.





## IV

### LA METAFISICA

Siamo noi storicamente nel nostro  
Esserci, nell'origine, oppure ci  
appelliamo [...] soltanto a  
conoscenze del passato di  
carattere culturale?

---

Martin Heidegger

#### 4.1 METAFISICA: SUPERAMENTO O DESTINO?

Disvelare la storicità dell'uomo, il suo essere storico, e l'appartenenza dello stesso alla storia, abbiamo visto essere il passaggio di testimone da Dilthey a Heidegger. Lo spirito, temporale, finito, oggettivo, costituisce il soggetto nella sua temporalità e intramondanità. Si pone quindi il problema del soggetto di fronte alla storia, ovvero di fronte all'enigma del movimento di cui abbiamo visto sopra. Come si pongono Dilthey e Heidegger nei confronti di questa storia, che non è quella della dialettica dell'assoluto, quella universale, bensì quella finita, temporale, dello spirito oggettivo? Come considerare dunque ora la nostra storia, quella tramandata dalla filosofia, quella che tocca da vicino le nostre vite, i nostri pensieri, la nostra realtà storico-oggettiva? Che ne è del ruolo dell'individuo nei confronti della totalità intramondana nella quale è già da sempre imbrigliato? Che ne è infine del ruolo della filosofia, della ricerca, e del pensiero nel suo "filosofare", nel suo prendere coscienza, nella sua "costruzione del mondo storico"? Assistiamo inermi di fronte al corto circuito rappresentato da un pensiero che altro non è che prodotto della vita storica? E che quindi non farebbe altro che ripiegarsi su di sé, come frutto e destino della propria semplice funzione? Oppure il pensiero è altro? Esistono punti di fondazione nel fluire del finito temporal-storico? Insomma, come conciliare pensiero e vita, scienza e vita, nei confronti della nostra particolare storia, quella della filosofia occidentale, della metafisica? Nei prossimi paragrafi vedremo le risposte di Dilthey e di Heidegger a tali quesiti, nelle loro analogie reciproche come anche nella distanza che le caratterizzerà.

La metafisica si è diffusa in una smisurata ricchezza di forme di vita, procedendo instancabile da una possibilità all'altra. Nessuna forma le basta, poiché essa la trasforma sempre in un

nuova. Una segreta contraddizione interna, insita nella sua essenza, si presenta sì nuovo in ognuna delle sue formazioni e la costringe a lasciar cadere la forma data e a cercarne una nuova. La metafisica è infatti uno strano essere dal duplice aspetto. La sua aspirazione è la soluzione del mistero del mondo e della vita, e la sua forma è la validità universale.<sup>1</sup>

La filosofia ha avuto il suo apice sistematico, e quindi “metafisico”, in Hegel. Vedremo dunque brevemente in che rapporto Dilthey e Heidegger si pongono nei confronti del sistema hegeliano. La riflessione su Hegel accompagna l’opera di Dilthey fin dalla giovinezza. I commentatori di Dilthey, negli ultimi decenni, in seguito alla pubblicazione di gran parte del materiale rimasto a lungo inedito, hanno rivisto i vecchi pregiudizi sulla classificazione del pensiero di Dilthey. Anche il rapporto con Hegel era stato precedentemente inquadrato troppo frettolosamente. Secondo questa interpretazione, Dilthey avrebbe conosciuto e riscoperto seriamente Hegel solo nell’opera della maturità dedicatagli, risalente all’anno 1905.<sup>2</sup>

La critica degli ultimi decenni che si è dedicata al materiale pubblicato nelle *Gesammelte Schriften* ha trovato, al contrario, grande continuità di interessi e studi nella vita di Dilthey. Per esempio Alfredo Marini ci mette in guardia quando fa notare che «un aspetto caratteristico di Dilthey è da un lato la precocità e dall’altro la permanenza dei suoi problemi per tutto l’arco della vita, una vita orientata sulla ricerca filosofica con una perseveranza pari solo all’ampiezza dell’orizzonte e all’amore per la ricchezza dei fenomeni culturali».<sup>3</sup> La presunta svolta da una posizione psicologico-soggettiva a quella ermeneutica-oggettiva, testimoniata, secondo la critica, dall’uso del concetto di “spirito oggettivo”, nonché dalla già ricordata opera dedicata a Hegel nel 1905, non può e non deve quindi essere ricondotta ad una scoperta, né “tardiva” né tanto meno “originale”.

Lo dimostra tra l’altro come il concetto di “spirito oggettivo” usato da Dilthey nelle opere della maturità sia non tanto assimilabile a quello di Hegel, quanto, semmai, molto più vicino all’uso che ne fa l’amico Lazarus, nella *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*.<sup>4</sup> A ciò si aggiunga il fatto che, come fa notare Marini, Dilthey incontra la dialettica hegeliana fin dagli anni giovanili, quando già si occupava di ermeneutica.<sup>5</sup> Fin dalla *Preisschrift* su Schleiermacher, come mostra Bianco, Dilthey assume il punto di vista di ciò che più tardi caratterizzerà come «coscienza storica», in continuità e antitesi con le pretese sistematiche di Hegel. L’incontro con Hegel e il suo pensiero è da subito segnato da una vicinanza/continuità, e da una contemporanea presa di distanza. In Dilthey non si c’è traccia di un sapere filosofico concettuale come forma più alta dell’attività dello spirito. Dilthey parte invece dalla fatticità del *Leben*, e ne fa a ciò conseguire la presa di coscienza [*Innewerden*]. Una

<sup>1</sup> GS V, *Das Wesen*, p. 481.

<sup>2</sup> GS IV; *Die Jugendgeschichte Hegels*.

<sup>3</sup> Marini, *Alle origini della filosofia contemporanea. Wilhelm Dilthey: antinomie dell’esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione* cit., p. 19.

<sup>4</sup> Lessing, «Dilthey und Lazarus» cit.

<sup>5</sup> Il che smentisce anche l’arbitraria lettura di un Dilthey “psicologo” in gioventù, e “ermeneuta” solo in vecchiaia.

presa di coscienza delle oggettivazioni della vita stessa, in quanto irripetibili individualità da una parte, momenti di una realtà comune, di una connessione e una struttura, dall'altra.

Ancora una volta, fin dai primi scritti, troviamo l'assunzione in tutta la sua complessità della vita in quanto enigma e tragicità (diviene tragica quando è assunta nella sua totalità). La tragicità della vita non può che essere il sintomo e la causa, al contempo, dell'abbandono di ogni sistema, poiché tale tragicità non è risolvibile nel concetto e nella logica. Da qui la differenza più importante con Hegel. Tuttavia è ormai largamente argomentato come tale discontinuità col pensiero di Hegel non faccia che segnarne anche una imprescindibile appartenenza.<sup>6</sup> La presa di coscienza [*Innewerden*] di fronte alla vita e alle sue oggettivazioni è in Dilthey il luogo che in Hegel è rappresentato dallo spirito assoluto. Questo scivolamento, da spirito assoluto a presa di coscienza, è un passaggio fondamentale e mostra la presa di posizione netta di Dilthey nei confronti dell'eredità filosofica della metafisica. D'altra parte segna la lontananza più incolmabile con Hegel.

La coscienza storica permette a Dilthey di elaborare una posizione di distacco nei confronti di Hegel, assumendo su di sé, al contempo, un compito filosofico nuovo. Si ravvisa con chiarezza la dipendenza tra la diltheyana *Geistesgeschichte* e la hegeliana *Geistesphilosophie*. Allo stesso tempo è chiara la posizione differente di "costruzione" del mondo storico. Anche Karl Löwith riconosce la stretta connessione dell'elaborazione della filosofia hegeliana dello spirito storico con gli studi di Dilthey:<sup>7</sup>

Con la sua *Storia del giovane Hegel* (1905) e con i suoi lavori storico-sistematici, più di tutti gli altri neo-hegeliani egli ha reso fruttuoso per il presente il pensiero storico di Hegel. Le sue riflessioni critiche su Hegel risalgono agli anni sessanta, e si protraggono fino agli ultimi anni della sua vita di studioso.<sup>8</sup>

E prosegue:

Il criterio di cui Dilthey — come già Haym — si avvale, per distinguere quanto nella filosofia di Hegel è durevole da quanto in essa è caduco, è la storicità.<sup>9</sup>

Dilthey avverte, secondo Löwith, il controsenso della filosofia hegeliana proprio in questo: la contraddizione tra la coscienza storica della relatività di ogni realtà e la pretesa metafisica del sistema. Il sistema assoluto diviene per lui inconciliabile con i *fatti*, sui quali poggia e si regge; e al contempo con l'idea di avvenire dello sviluppo. Una costruzione "definitiva", in quanto risultato, «conclusione», sono per Dilthey inconciliabili con l'esigenza di una nuova logica della storia. Infatti si ha a che fare con la vita nella sua fattualità, nella sua fatticità, insomma, con fatti, non con concetti.

Secondo Dilthey, Hegel insinua così facendo nel mondo storico «reale» della vita umana il regno ideale di determinazioni «logiche», atemporali. In quanto

6 Cfr. Bianco, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione* cit.

7 Löwith, «La fine e il superamento della metafisica in Dilthey e in Heidegger» cit.

8 Ivi, p. 283.

9 Ibidem.

tali non possono essere sufficienti per spiegare lo sviluppo reale dello spazio e del tempo. L'eternità che si incarna nella storia (quindi nel tempo) di Hegel non è più pensabile per Dilthey, che quindi concepisce una vita senza assoluto logico incarnato. L'incarnato è sempre stato tale, è "già da sempre così", è temporale, nel tempo, e quindi storico. La sua posizione, l'atteggiamento che fin da giovane ha mantenuto,<sup>10</sup> lo portano a volgere il proprio impulso filosofico al confronto con la vita in tutto il suo strutturarsi, senza prendere pause, distanze, astrazioni o ipotesi. Non è più, per Dilthey, momento di sistemi e metafisica. Ciò che di Hegel, e anche di Schleiermacher, rimarrà per lui fondamentale è, semmai, proprio l'aver mostrato la *storicità*:

Il grande fatto che Dilthey attribuisce, insieme, a Hegel e a Schleiermacher è di aver penetrato l'astratta sistematica di quelle connessioni finalistiche il cui intreccio costituisce la civiltà (lingua, diritto, mito, religiosità, poesia) con la coscienza della loro storicità.<sup>11</sup>

e ancora:

L'importanza duratura di Hegel sta quindi nell'aver insegnato a comprendere storicamente l'essenza di ogni fenomeno della vita.<sup>12</sup>

Fin dalla prolusione a Basilea nel 1867, Dilthey confessa di trovarsi di fronte soltanto a «frantumi» della filosofia, ossia alla dispersione dei sistemi metafisici, che pretendevano di spiegare la totalità del reale, dell'essere, partendo da un assoluto, un principio. In un'altra prolusione, questa volta a Berlino, venti anni dopo, nel 1887, Dilthey spiega nuovamente perché i sistemi metafisici si erano dissolti, sostenendo che il compito della filosofia consisteva in una nuova fondazione, basata sull'esperienza della realtà e connessa ai risultati delle scienze. Tale posizione è quindi rimasta costante e invariata nel suo filosofare, e nasce dall'assunto di fondo che guida le ricerche di Dilthey. L'uomo nella sua interezza non era mai stato posto alla base del filosofare. L'esperienza, nella sua interezza, non era mai stata assunta in tutta la sua complessità e irriducibilità.

Il retto filosofare quindi, in Dilthey, sembra profilarsi come una "presa di coscienza", ora "storica", per la quale la metafisica appare in frantumi, a favore di un "allargamento" [*Erweiterung*] dell'esperienza, e della realtà. Da una parte quindi una realtà intesa ora "scientificamente", fattuale; dall'altra un'esperienza empiricamente intesa, un'esperienza allargata, "alla tedesca", che sappia abbracciare la "multidimensionalità" dell'uomo nel suo esistere, nello stratificarsi di esperienze possibili (*Erlebnisse – Erleben*).<sup>13</sup>

Il senso delle scienze diviene quindi l'assunzione del mondo, e non un semplice positivismo: il mondo è il fatto in cui l'uomo, in quanto fatto, si trova

<sup>10</sup> Cfr. in particolare i capitoli iniziali della oramai più volte citata opera fondamentale di Bianco, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione* cit.

<sup>11</sup> Marini, *Alle origini della filosofia contemporanea. Wilhelm Dilthey: antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione* cit., p. 23.

<sup>12</sup> Löwith, «La fine e il superamento della metafisica in Dilthey e in Heidegger» cit., p. 284.

<sup>13</sup> Sul tema che stiamo trattando, Dilthey e la metafisica cfr.: Manfred Riedel, «Wilhelm Dilthey und das Problem der Metaphysik», *Philosophisches Jahrbuch*, 76 (1968-69), p. 332-348.

“fattivamente” a esistere. In Dilthey troviamo quindi una sorta di “ritorno” alle cose stesse, nella loro fattività. Il mondo è ora da guardare filosoficamente, tutto, a partire proprio dalla «mondanità dei suoi interessi». Proprio per questo possiamo dire con Löwith che «soltanto in questo senso specificamente areligioso e ametafisico Dilthey si richiama al senso della realtà delle scienze, divenute dominanti all’epoca dell’illuminismo sempre progredente, e soprattutto al senso della realtà delle scienze naturali in quanto scienze esatte, ma altresì delle scienze sorte originariamente sul modello di queste, ossia le scienze della realtà storico-sociale». <sup>14</sup> Le parole dello stesso Dilthey sono esemplificative:

Noi vogliamo innanzitutto andare fino in fondo e non farci illusione di nulla. [...] Lasciatevi pervadere da questo senso della realtà, da questa mondanità dei nostri interessi, da questo dominio delle scienze sulla vita! Esse hanno formato lo spirito del secolo passato, e per quanto velato ci si presenti il volto del secolo nuovo, questi tratti fondamentali resteranno impressi in esso. Questa terra diventerà un giorno la scena del libero agire, retto dal pensiero, e nessuna repressione potrà in qualche modo ostacolare tale sviluppo.

L’epoca moderna nella quale Dilthey si trova è per lui questione di passaggio. La metafisica con i suoi sistemi è crollata, lasciando così lo spazio al dispiegarsi della ricerca, alla mondanità del mondo. Sorgono di conseguenza, proprio in un periodo di passaggio e di crisi (della metafisica), le domande di senso e di significato dell’esistenza umana che il crollo dei sistemi onnicomprensivi porta con sé.

Dilthey guarda con lucidità tale crisi, questo momento di passaggio, quando dice «proprio oggi, circondati dal progresso scientifico, di fronte a questa questione ci troviamo più perplessi che non qualsiasi epoca precedente. Le scienze positive, infatti sono venute sempre più dissolvendo i presupposti che stavano alla base della fede religiosa e delle convinzioni filosofiche dei secoli passati. Il paragone storico rivela la relatività di tutte le convinzioni storiche. Esse risultano condizionate tutte dal clima, dalla razza, dalle circostanze ambientali. Nella storia sono comparse assai spesso tali epoche, nelle quali si posero in questione tutti i saldi presupposti del valore della vita e dei fini dell’agire. [...] Se però paragoniamo quei tempi con i nostri, riscontriamo che in ogni epoca che seguì la *skepsis* divenne sempre più radicale, e che nell’epoca presente l’anarchia del pensiero si estende a sempre nuove premesse del nostro pensare e agire. Proprio percorrendo con lo sguardo tutta la terra, scorgiamo la relatività delle risposte [...] con maggiore chiarezza che non qualunque periodo precedente. [...]

Da tale dissonanza tra la sovranità del pensiero e la perplessità dello spirito di fronte a se stesso, trae origine l’ultimo e il più caratteristico tratto impressosi nello spirito dell’epoca presente e della sua filosofia. Il tetro orgoglio e il pessimismo di un Byron, di un Leopardi o di un Nietzsche presuppongono il dominio dello spirito scientifico sopra la terra. Ma in essi viene in luce al tempo stesso il vuoto della coscienza, poiché tutte le norme sono state superate, tutto ciò che era stabile è diventato precario; la libertà senza limite delle ipotesi e

<sup>14</sup> Löwith, «La fine e il superamento della metafisica in Dilthey e in Heidegger» cit., p. 285.

il gioco con possibilità illimitate consentono allo spirito di godere della sua sovranità, procurandogli insieme il dolore del suo vuoto. Tale dolore del vuoto, tale coscienza dell'anarchia regnante in tutte le convinzioni più profonde, tale incertezza riguardo ai valori e ai fini della vita fanno nascere, nella poesia e nella letteratura, i più diversi tentativi di rispondere alle questioni del valore e della meta della nostra esistenza».

Si legge chiaramente la correlazione tra vuoto di coscienza e dispiegamento delle scienze in forma di progresso scientifico. Il vuoto di coscienza è qui una questione fondante, poiché è la coscienza con il suo "prendere coscienza" il luogo di "salvezza" dell'uomo di fronte a ciò che è, al mondo dello spirito oggettivo. La metafisica non è più la risposta alla condizione dell'uomo in *questo* tempo storico. La nuova fondazione della filosofia della vita storica si riconosce per l'appunto "storica". Rinuncia quindi a rispondere alle proprie questioni con un ultimo «incondizionato», proprio perché ora non c'è che «condizionato», ed è con esso, con la cosa stessa, che ora si fa filosofia. La fine della metafisica porta con sé anche, ovviamente, le premesse teologiche e religiose, che avevano imbevuto le strutture dei sistemi metafisici.

Come abbiamo visto, Heidegger accoglie le lezioni di Dilthey sulle categorie, in quanto temporali, e quindi sulla storia, in particolare nei paragrafi di *Sein und Zeit* in cui affronta la questione della storicità. Ulteriore riprova dell'influsso diltheyano lo si trova nel paragrafo §82-83, che chiudono l'opera heideggeriana prima della "svolta" mai redatta. Nei paragrafi in questione Heidegger prende in esame il rapporto tra "spirito" e "tempo" in Hegel:

La storia, che è essenzialmente storia dello spirito, scorre «nel tempo». Dunque «lo svolgimento della storia cade nel tempo [fällt die Entwicklung der Geschichte in die Zeit]». <sup>15</sup> Ma Hegel non si accontenta di porre l'intratemporizzazione dello spirito come un *factum*, bensì cerca di comprendere la *possibilità* del fatto che lo spirito cada nel tempo, che è «l'interamente astratto, il sensibile». Il tempo deve quasi poter ricevere lo spirito. E questo a sua volta deve essere affine [verwandt sein] al tempo e alla sua essenza. Donde la necessità di discutere di due cose: 1. come definisce Hegel l'essenza dello spirito? 2. cosa appartiene all'essenza dello spirito, che gli consenta di «cadere nel tempo»? La risposta a queste due domande serve soltanto a chiarire per contrasto la presente interpretazione dell'esserci come temporalità [Zeitlichkeit]. <sup>16</sup>

Lo spirito per Heidegger non è quello eterno, presente e divino, che in seguito cala nel tempo della storia. Il suo esistere è originariamente temporale, finito e storico. Il concetto di tempo che ancora si trova in Hegel è per Heidegger il concetto "volgare" del tempo, tramandato, che si impone ai più e che è dimentico della propria origine. Trovare il vero significato, come si sa, in Heidegger significa andare a guardare l'origine (alla radice, anche quella delle parole). La storia del concetto volgare di tempo ha il suo inizio nel secondo libro della *Fisica* di Aristotele. Allo stesso tempo viene riconosciuto ad Hegel di non sottrarsi al tentativo di interpretare *tempo* e *spirito* nella loro originaria

<sup>15</sup> Qui Heidegger cita Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, vol. XII: *Vorlesungen über Geschichtsphilosophie*, a cura di Wolfgang Bonsiepen; Reinhard Heede, Felix Meiner Verlag, Hamburg; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, c./di Bonacina G.; Sichirollo L. Laterza, Milano 2010.

<sup>16</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 598.

affinità (sono entrambi «negatività della negatività»). La «costruzione» [Konstruktion] di Hegel sarebbe mossa, per Heidegger, dallo sforzo e dalla lotta per una concezione della «concretezza» dello spirito. È infatti nella *Phänomenologie* che Hegel dice:

Il tempo appare dunque come il destino e la necessità dello spirito, che non è in sé compiuto: come la necessità di incrementare la partecipazione dell'autocoscienza alla coscienza, di mettere in movimento l'immediatezza dell'in-sé — la forma in cui la sostanza è nella coscienza — o viceversa, come la necessità di realizzare e rivelare l'in-sé, preso come l'interiore, come ciò che è solo *interiormente* — cioè rivendicarlo alla certezza di se stesso.<sup>17</sup>

Heidegger a ciò contrappone la propria impostazione, a tinte diltheyane:

La presente analitica esistenziale dell'esserci comincia invece nella «concretezza» stessa dell'esistenza fattizamente dejetta [faktisch geworfenen Existenz] per disoccultare la temporalità come la sua originaria condizione di possibilità. Lo «spirito» non è perché cade nel tempo, bensì *esiste in quanto* temporizzazione della temporalità [Zeitigung der Zeitlichkeit]. Questa temporizza il tempo universalmondano [Weltzeit], nel cui orizzonte la «storia» può «apparire» come accadere intratemporizzato [als innerzeitiges Geschehen]. Non lo «spirito» cade *nel* tempo, ma è l'esistenza fattizia che «cade» scadendo [vefallende] *dalla* temporalità originaria, autentica. Queste «cadere» però ha a sua volta la sua possibilità esistenziale in un modo di temporizzarsi proprio della temporalità.<sup>18</sup>

La temporalità si palesa attraverso l'analitica dell'esserci. L'esserci è considerato da Heidegger come un «tutto originario» e «fattizio»: «la temporalità si è palesata come tale fondamento e, quindi, come senso d'essere della cura».<sup>19</sup> L'Heidegger di *Sein und Zeit* porta con sé l'impostazione di Dilthey. Parte dalla fatticità della vita, e dal *Dasein* in quanto «tutto originario». Questo tutto originario nel suo esistere si svela all'occhio della fenomenologia in quanto struttura temporale, composto da parti, da connessioni strutturali. Il *Verstehen* heideggeriano è in assonanza con quello di Dilthey. Non si comprende attraverso concetti e astrazioni, bensì con tutte e tre le dimensioni dell'uomo: intelletto, sentimento e volontà.

Riassume bene Heidegger in chiusura di *Sein und Zeit*, quando diltheyanamente asserisce: «nella comprensione d'essere qualcosa è dischiuso come "essere", e questo comprendere [*Verstehen*] appartiene all'esserci esistente. La preliminare, benché non-concettuale, schiusura d'essere fa sì che l'esserci, in quanto esistente essere-nel-mondo, possa tenersi in rapporto *all'ente*, sia a quello incontrato nel-mondo, sia a se stesso in quanto esistente».<sup>20</sup> La *schiusura preliminare*, fondativa della possibilità stessa di comprensione, è la struttura apriori che l'analitica esistenziale fa emergere. Un apriori fattivo, «non-concettuale» [unbegrifflich]; un apriori che è schiusura all'essere, pertanto struttura aperta che è a sua volta articolata nella *ursprüngliche Ganze* del *Dasein* fattizio.

17 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, vol. IX: *Die Phänomenologie des Geistes*, a cura di Wolfgang Bonsiepen; Reinhard Heede, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, tr. di Enrico De Negri, La Nuova Italia, Il, Milano 2001, p. 613.

18 Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 609.

19 Ibidem.

20 Ivi, p. 611.

Tempo e spirito, la temporizzazione stessa del tempo; l'esserci come struttura originaria di un "comprendere" in quanto schiusura apriori; in Heidegger le strutture di Dilthey sono riprese e vagliate sotto l'analisi fondamentale, la domanda ontologica. Se si dovesse decidere in una formula la cifra della distanza tra Dilthey e Heidegger? La risposta appare molto semplice: l'occhio fenomenologico. La fenomenologia husserliana è lo strumento col quale, la lente attraverso cui il "vedere" di Heidegger non può che allontanarsi da quello di Dilthey. Lo si intuisce dalle parole dello stesso Heidegger, quando in *Sein und Zeit* mostra di apprezzare le ricerche di Dilthey sulla vita, ma al medesimo tempo ne indica una insufficienza di base, un essere troppo relegate ad un tempo scevro di strumenti idonei per una ricerca di tale profondità. I tempi sono cambiati, Heidegger ha conosciuto Husserl e la fenomenologia. Pur in tutta la distanza che pagine e pagine di studi hanno mostrato tra maestro e allievo, è lo sguardo all'essere che solo la fenomenologia poteva mostrargli il *quid* che distanzia Heidegger da Dilthey.

Ora vediamo che differenze porta quindi tale posizione (potremmo riassumere pre-fenomenologica e post-fenomenologica, ovvero Dilthey e Heidegger) sulla questione della "metafisica". Abbiamo visto come Dilthey si percepisca in un periodo di cambiamento e di crisi, e lo viva come un momento di post-metafisica. La metafisica e i sistemi che le furono figli sono caduti per sempre, portando con sé certezze e abbandonando l'uomo moderno alle proprie, insoddisfatte, domande di senso sulla vita. La filosofia di Dilthey, tutt'altro che pessimistica, assume appieno il coraggio di una ragione non intellettualistica, che sia all'altezza dei propri tempi e che affronti senza timore la sfida delle scienze della natura e quelle dell'uomo. Una filosofia che si rifonda dunque, dopo la metafisica, per appropriarsi del proprio tempo. Una filosofia che vede la relatività storica, e proprio per questo però non si accontenta di "inventare", "ipotizzare" e costringere tale realtà in schemi e sistemi, astrazioni e ideazioni. Un vero e proprio "ritorno alle cose", ai fatti, compresi tutti quei fatti e tutte quelle cose che le scienze sono e mostrano; che hanno scoperto e che tramandano; compresa l'eredità culturale e religiosa; poetica e letteraria. Il mondo è ora il campo legittimo, o in via di legittimazione (da qui la necessità della fondazione) dello sguardo filosofico. Il mondo diviene il campo di ricerca privilegiato: non lo sono più le astrazioni su di esso, le vie anacoretiche della purezza del pensiero e i momenti di estatica intellesione. È il tempo del «sangue nelle vene», del soggetto che è, al contempo, intero e integro, intelletto, volontà e sentimento; che percepisce e si percepisce percipiente; che sente la resistenza dell'esterno e il movimento dell'interno; che è struttura vivente connessa tra io-mondo-altri. Tutto questo per Dilthey è assunzione del mondo, mentre in Heidegger lo sguardo muta.

Heidegger non si orienta secondo il fatto delle scienze storiche dello spirito, ma secondo la fattività del nostro *Dasein*. La posizione filosofica diverge (in apparenza). Se Dilthey anche in questo, con le sue ricerche, la sua psicologia descrittiva, e la sua logica delle categorie della vita, ha in un certo senso "arato il campo" sul quale anche Heidegger torna, al contempo la filosofia di Dilthey, come detto, ricerca nell'esserci dell'uomo, nella storia come anche



nelle scienze, il tutto con “atteggiamento filosofico”. In Heidegger invece lo sguardo è all’origine, “originario”, quindi fenomenologico: mette così tra parentesi la cosalità per guardare in faccia l’Essere. Così facendo le cose e la cosalizzazione (tipica delle scienze) non può che portare Heidegger a porre e riporre sempre la stessa domanda, quella ontologica. Le risposte a tale domanda sono *auf dem Weg*? si domanda Heidegger nella chiusa di *Sein und Zeit*. Forse, ma certo non sul cammino delle scienze! O meglio: di certo non lo è la “risposta” al domandare sulla “differenza ontologica”.

Alla tendenza di Dilthey verso la «realità» completa e storica, corrisponde in Heidegger la «fatticità storica».<sup>21</sup> L’ontologia universale è ontologia fondamentale in quanto «analitica dell’Esserci».<sup>22</sup> Heidegger segue Dilthey nel rinunciare ad un incondizionato, ma riduce al contempo all’ampia relatività delle forme oggettive dello spirito storico, quale è intesa da Dilthey, alla finitezza dell’esperienza storica sempre propria, escludendo in tal modo la questione, presente in tutta la metafisica tradizionale, di un essere *supremo* ed *eterno*, e quindi anche di una verità eterna.<sup>23</sup> Come dice il motto di Novalis ripreso da Heidegger per la tesi per la libera docenza:

Noi cerchiamo ovunque l’incondizionato [das Unbedingte] e troviamo soltanto cose [Dinge].

Il trovarsi in situazione, la *Befindlichkeit*, svela l’enigma che attanaglia Heidegger: perché la cosalità e non l’essere? Perché l’ente e non l’essere? Questo trovar cose [Dinge] diviene la questione. Perché dunque l’essere e non il niente (ovvero il non-ente, dunque, di nuovo, l’essere stesso)?

La questione dell’essere rimane motivo fondamentale, domanda fondamentale del pensiero di Heidegger, muovendo così lontano da Dilthey, distanzandosi da quest’ultimo. Mentre Dilthey aveva constatato la fine della metafisica per allontanarsi da essa verso l’esperienza scientifica della realtà, Heidegger promuove il superamento della metafisica in vista dell’essere e del suo destino, proprio in quanto ritiene che non sia giunta alla sua fine.

Per Heidegger la metafisica ha appianato la vita alle scienze e alla tecnica scientifica. Scienza e tecnica, bel lungi dal valere come liberazione dai sistemi metafisici, sono semmai la massima espressione della metafisica: il momento storico di massimo dispiegamento, di maggior dimenticanza dell’essere per un vivere in “daffare” con l’ente e solo con esso. La totalità è ridotta all’ente, alla cosa. Tale quadro storico è in Heidegger il ritrarsi stesso del *Seyn*, è il destino stesso dell’essere, che destina nel ritrarsi dell’essere stesso, il che significa: l’assenza dell’essere e la «mancanza di Dio» che ne deriva hanno lasciato l’uomo soltanto all’essente.

L’abbandono e l’oblio sono anch’essi dimenticati. Cadono essi stessi in oblio, «nella stessa misura in cui l’uomo della metafisica — in quanto *animal rationale*

<sup>21</sup> Titolo originale del corso sul tema *Sein und Zeit* e punto di partenza dell’opera.

<sup>22</sup> Questo gli procurerà la critica da parte di Husserl di aver creato, in *Sein und Zeit* una antropologia filosofica. Il che significa addebitare ad Heidegger di aver mancato all’impegno filosofico più importante della scuola di Husserl: quello di dover lavorare con sguardo fenomenologico, ovvero “scientifico”.

<sup>23</sup> Löwith, «La fine e il superamento della metafisica in Dilthey e in Heidegger» cit., p. 288. Cfr. anche Löwith, *Heidegger — Denker in dürftiger Zeit* cit.

o anche in quanto *homo faber* e animale da lavoro — gravita sempre e soltanto intorno a se stesso, dimentico dell'essere». <sup>24</sup> L'oblio e la dimenticanza sono il segno della situazione di bisogno, di necessità in cui l'uomo è; una situazione che è anche la propria necessità storica [Notwendigkeit]. Emergenza, bisogno, destino e necessità sono le categorie dell'apriori storico in cui l'uomo non può che, da sempre, trovarsi "in affare", indaffarato. La totalità del Dasein, ben lungi dall'essere abitata, diviene storia dell'oblio stesso, della dimenticanza stessa, storia metafisica. In questo senso, quando filosofia è storia metafisica, ebbene, la filosofia è per Heidegger destinata a cadere.

Emerge in tal modo anche il peculiare senso o l'idea che regge tale mandato [quello dell'essere Nda]: quella di concepire il senso di essere come tale secondo il modello ristretto della percezione della cosa, e di concepire quest'ultima come l'esperienza privilegiata di una presenza percettiva, che censura la coda di cometa dei vissuti e delle modulazioni temporali. Da lì, a suo modo di vedere, l'astrazione comincia a farsi strada nel mondo della vita e, quasi, a camminare con le sue gambe: come il morto che mangia il vivo, come una sorta di fantasma che, divenuto reale, rovescia l'ordine del mondo trasformandolo a sua volta in fantasma. Da lì le *camere caritatis* "fisicalistiche" e "capitalistiche" in cui si compiono i sortilegi del "metodo sperimentale" e del "mercato mondiale". Di lì lo spirito di irreversibilità dei vari *golem*, omuncoli o nibelunghi del capitalismo e della tecnica moderna, che sembrano saccheggiare le viscere della Madreterra, disseccare le mammelle del Pianeta per segare infine il ramo stesso della metafisica su cui siedono. <sup>25</sup>

La metafisica non è giunta alla sua fine, ma soltanto ora fonda il suo dominio sull'essente, nell'era della produzione e dell'impianto [Gestell]. La verità vale in quanto "certezza", e si manifesta nel rappresentare e nel produrre [Vorstellen und Herstellen]. <sup>26</sup> La metafisica in Hegel raggiunge il suo culmine nel concetto, nel sapere assoluto come "volontà dello spirito", <sup>27</sup> passando poi con Nietzsche alla "volontà che vuole se stessa". Dal *Begriff* alla *Wille*, che è potenza, sovranità sull'oggettivazione di tutto ciò che è presente, la metafisica si compie totalmente, dispiegando la *desertificazione* della terra. È dunque potenza dispiegata, volontà sull'ente, ultimo stadio metafisico:

In quanto la metafisica passa [vergeht] essa è scomparsa [vergangen]. La scomparsa non esclude, ma anzi implica, che ora per la prima volta la metafisica pervenga al dominio dell'incondizionato nell'essente stesso, identificandosi con questo essente inteso come forma priva di verità del reale e degli oggetti. Esperita dall'alba del cominciamento, però, la metafisica è passata anche in un altro senso, nel senso cioè che essa è entrata nel suo tra-passare [Ver-endung]. Il trapasso *dura* più a lungo della storia che la metafisica ha avuto fino ad oggi. <sup>28</sup> L'epoca della metafisica compiuta sta per cominciare. <sup>29</sup>

<sup>24</sup> Ivi, p. 289.

<sup>25</sup> Marini, *Husserl, Heidegger, libertà, Europa* cit., p. 234.

<sup>26</sup> «La desertificazione della terra — *die Verwüstung der Erde* — comincia come un processo voluto, ma non conosciuto e nemmeno conoscibile nella sua essenza, nel momento in cui l'essenza della verità si definisce come certezza entro la quale per la prima volta il rappresentare e il produrre umano diventa sicuro di se stesso», in: Martin Heidegger, «Überwindung der Metaphysik», in *Gesamtausgabe*, vol. VII: *Vorträge und Aufsätze*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000; trad. it. *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 45-65, p. 97 (p. 65).

<sup>27</sup> Ivi, p. 74 (p. 49).

<sup>28</sup> Ivi, p. 67 (p. 45).

<sup>29</sup> Ivi, p. 78 (p. 52).

In questi passaggi Heidegger descrive un rincorrersi tra tempo, storia e pensiero che non può che rimandare continuamente l'uno all'altro i termini dell'elaborazione stessa. Qui la metafisica passa poiché è passata [Vergangenheit], e perciò è necessità e apriori, destino e necessità. Allo stesso tempo si assiste al continuo movimento, che è tempo e storia, e che si manifesta in quanto evento [Ereignis], e quindi passaggio. «Il tramonto della verità dell'essente accade necessariamente, e precisamente come il compimento della metafisica. Il tramonto si compie insieme mediante il crollo del mondo improntato dalla metafisica e attraverso la desertificazione della terra a cui la metafisica ha dato origine. Crollo [Einsturz] e desertificazione [Verwüstung] trovano il loro compimento [Vollzug] adeguato nel fatto che l'uomo della metafisica, l'*animal rationale*, è posto e fissato come l'animale che lavora [zum arbeitenden Tier festgestellt wird]». Gli appunti qui riportati risalgono agli anni che vanno dal 1936 al 1945. Heidegger parla della "macchinazione" completamente dispiiegata della metafisica, e dell'uomo in quanto "animale rationale" fissato come animale che lavora. Si legge con chiarezza disarmante che il destino dell'essere nel suo consegnarsi storico, nel suo accadere e svelarsi come metafisica è destino dell'uomo in quanto uomo. Qui e ora l'uomo è soggetto e oggetto della storia in maniera unica: ora si palesa con emergenza assoluta il destino che l'uomo stesso assume su di sé nel passaggio metafisico. La dimenticanza dell'essere non è un errore filosofico del passaggio, o un cattivo e sbagliato modo di vedere il mondo. Non è neanche una visione del mondo da correggere, o una filosofia morale da "raddrizzare". Niente di tutto ciò! La dimenticanza dell'essere destina l'uomo in quanto ente del cui essere ne va di se stesso. La domanda è sempre la mia, poiché l'essere ha il carattere dell'essere via via sempre il mio.

Qui la domanda si fa abissale come è abissale l'essenza dell'essere stesso, nel suo "essenziare" [wesen]. Come Heidegger ricorderà nella *Brief über den Humanismus*, ogni definizione dell'uomo è viziata alla base dalla violenza dello sguardo metafisico (cosalizzante), dalla violenza del criterio di separazione tra ciò che è, e ciò che non è più, propriamente, «uomo». La fenomenologia, la filosofia della domanda dell'essere (ontologia), vuole invece "salvare il fenomeno", pensare la cosa stessa, l'uomo, per riconsegnarlo alla visione della sua unitarietà, del suo poter essere proprio, dell'autenticità. Il suo pensiero non è quindi una filosofia morale, ma non perché sia a-morale. Non è religiosa, non certo perché sia atea. Qui siamo su un altro "piano", qui in ballo ne va dell'uomo stesso.

L'uomo è sancito e fissato in quanto animale da lavoro, il che mostra «l'estremo accecamento circa l'oblio dell'essere [Seinsvergessenheit]. L'uomo però vuole *se stesso* come il volontario della volontà di volontà [als den Freiwilligen des Willen zum Willen], per il quale ogni verità diventa quell'errore che gli è necessario al fine di potersi illudere e di non vedere che la volontà di volontà non può volere altro che la nullità di niente [das nichtige Nichts], di fronte alla quale egli afferma se stesso senza essere in grado di riconoscere la propria compiuta nullità [die vollendete Nichtigkeit]. Prima che l'essere possa accadere nella sua verità principale bisogna che l'essere sia infranto come volontà,

che la terra sia ridotta alla desertificazione e l'uomo costretto a essere puro lavoro [zur bloßen Arbeit]. Solo dopo questo tramonto accadrà in un lungo tempo la durata bruscamente iniziata del cominciamento [die jähe Weile des Anfangs]. Nel tramonto, tutto, cioè l'essente nella totalità della verità della metafisica, viene alla sua fine».

La storia si palesa in tutta la sua effettività. Il vuoto di coscienza di Dilthey si tramuta in vuoto e desertificazione del mondo a puro ente, il che coinvolge ovviamente l'uomo stesso in quanto cosa, ente. L'uomo è de-umanizzato dalla metafisica, prima in quanto *animal rationale* (mutilato direbbe Dilthey), e ora in quanto animale da lavoro: «Il tramonto è già accaduto [Der Untergang hat sich schon ereignet]. Le conseguenze di questo avvenimento [Ereignis] sono i fatti [Begebenheiten] della storia universale di questo secolo. Essi indicano soltanto l'esito ultimo [Ablauf] di ciò che è già finito. Il suo decorso [Verlauf] è ordinato in modo tecnico-storiografico nel senso dell'ultimo stadio della metafisica. Questo ordinamento [Ordnung] è l'ultimo modo in cui ciò che è finito si installa nell'apparenza di una realtà [in den Anschein einer Wirklichkeit], la cui operazione [Gewirk] opera [wikt] in modo irresistibile, perché pretende illusoriamente di poter fare a meno di uno svelamento [Entbergen] dell'essenza dell'essere, e ciò in modo così netto da non dover avere nemmeno un presentimento di tale svelamento».

Produzione, lavoro e niente sono lo scenario del dispiegarsi della metafisica, «all'umanità della metafisica, l'ancor nascosta verità [noch verborgene Wahrheit] dell'essere è negata. L'animale da lavoro [das arbeitende Tier] è abbandonato alla vertigine [Taumel] delle sue produzioni, affinché da se stesso si distrugga [zerreiße] e si annienti nella nullità del niente [und in das nichtige Nichts vernichte]».<sup>30</sup>

Il trapasso [Ver-endung] della metafisica è il suo compimento [Voll-endung]. In questo quadro di assoluta necessità in cui l'abbandono dell'essere lascia l'uomo, la metafisica non è finita ma volge al termine. Il tramonto già avvenuto è lungi dal passare; si aspetta l'albeggiare del sacro, dice Heidegger nella *Brief*, si aspettano tutte le forme possibili, le altre possibilità dell'esistenza: il costruire pensante e poetante che occuperà Heidegger fin dagli anni Trenta. Il futuro pensare, l'altra origine oltre la *prima* origine; la parola poetante e non quella logico-metafisica: tanti saranno i sentieri [Wege] del passaggio della metafisica.

Superamento della metafisica, eppur essa è «l'esserci stesso».<sup>31</sup> Il futuro pensare di Heidegger non può essere un'ascesa verso il sapere assoluto dell'assoluto, à la Hegel, ma deve «discendere fino alla povertà della sua natura precaria e raccogliere la lingua del semplice dire».<sup>32</sup> Il pensiero ad-veniente non sale più in alto, ma ridiscende nella vicinanza, rinunciando all'incondi-

<sup>30</sup> Ivi, p. 71 (p. 46-47).

<sup>31</sup> Martin Heidegger, «Was ist Metaphysik?», in *Gesamtausgabe*, vol. IX: *Wegmarken*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, a cura di Franco Volpi, IV ed. Adelphi, Milano 2002, p. 59-78, p. 77.

<sup>32</sup> Löwith, «La fine e il superamento della metafisica in Dilthey e in Heidegger» cit., p. 299.

zionato e all'assoluto. Risuona ancora la chiusa di *Sein und Zeit*, tutt'altro che superata, come d'altra parte non lo è la metafisica:

Cosa significa cosalizzazione [Verdinglichung]? Da dove scaturisce essa? Perché l'essere viene «concepito» «in prima istanza» proprio a partire dall'ente sottomano [vorhanden] e non da quello allamano [zuhanden], che pur sta *ancor più vicino*? Perché questa cosalizzazione finisce sempre di nuovo con l'esse dominante? [...]Le risposte a queste domande sono alla nostra portata? Ed è almeno possibile *cercare* una risposta, finché la domanda circa il senso dell'essere in assoluto resterà non posta e non chiarita?<sup>33</sup>

## 4.2 L'UOMO

### 4.2.1 Heidegger e l'*humanismus*

Che ne è dell'uomo nel passaggio metafisico? Che cos'è l'uomo, e cosa sta diventando nell'era del compimento della metafisica? Domande come queste spingono Jean Beaufret a scrivere ad Heidegger, chiedendogli *comment redonner un sens au mot «Humanisme»?*. È qui esemplificativa la necessità di salvare il senso della parola "umanismo". La Seconda Guerra mondiale aveva mostrato la potenza dell'annichilamento dell'uomo sull'uomo. Cosa rimaneva se non domandarsi nuovamente: che ne è dell'uomo? Nella risposta, il *Brief*, Heidegger mette a nudo innanzitutto il rapporto fondamentale, indissolubile tra pensiero-filosofia-metafisica, mostrandone la contraddizione originaria:

Siamo in generale sulla via giusta per determinare l'essenza dell'uomo se e finché consideriamo l'uomo come un essere vivente tra gli altri, che si distingue rispetto alle piante, agli animali e a Dio? Si può procedere così, si può cioè in tal modo situare l'uomo all'interno dell'ente e considerarlo un ente tra gli altri.<sup>34</sup>

Questo è il procedimento della metafisica, di quel periodo che con Platone e Aristotele costringe il pensiero ad essere "tecnica" del ragionamento. Per Heidegger questa è l'interpretazione tecnica, storicamente avvenuta, dell'inizio della metafisica. In tale quadro il pensiero stesso è inteso come techné, come il «procedimento del riflettere al servizio del fare e del produrre». Riflettere è visto in riferimento alla praxis e alla poesis: al fare. E sempre entro questo quadro metafisico il pensiero si stacca in quanto teoria, pensiero teoretico: anche tale distinzione è figlia dell'interpretazione «tecnica» del pensiero. Anzi, ancora meglio: la teoria è il tentativo di reazione per salvare ancora un'autonomia del pensiero nei confronti dell'agire [Handeln] e del fare [Tun]. Da questo momento «la "filosofia" si trova nella costante necessità di giustificare la propria esistenza di fronte alle "scienze". Essa pensa che ciò possa avvenire nel modo più sicuro elevandosi a sua volta al rango di scienza. Ma questo sforzo è l'abbandono dell'essenza del pensiero. [...]Si giudica il pensiero con una misura ad esso inadeguata. Questo modo di giudicare equivale al processo che tenta di valutare l'essenza e le facoltà del pesce in base alle sue capacità di vivere all'asciutto. Già da molto, anzi, da troppo tempo, il pensiero

<sup>33</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 438 (p. 610).

<sup>34</sup> Heidegger, «Brief über den Humanismus» cit., p. 276-277 (p. 323).

si trova all'asciutto. Ora, si può chiamare "irrazionalismo" lo sforzo di portare di nuovo il pensiero nel suo elemento?». <sup>35</sup>

Appare chiaro che il tentativo è quello di "salvare l'uomo". Non si tratta di interpretazioni, o di differenti "sistemi di cultura" o di riferimento. Heidegger ci presenta un pensiero della fine della metafisica, e così facendo consegna all'Occidente le proprie categorie distrutte, a pezzi, sezionate e messe a nudo. Solo così è possibile "vederci chiaro", solo così può venir indicata la strada dell'essere. Perché mai dunque ci si dovrebbe preoccupare di fare filosofia, o come direbbe Heidegger, di porre continuamente la domanda fondamentale? Proprio perché la questione ontologica, la questione che qui abbiamo a cuore, coinvolge l'uomo in sé: "ne va di se stesso", è l'espressione abituale con cui in *Sein und Zeit* Heidegger descrive il rapporto tra *Dasein* e *Sein*. È minacciata ora, a termine di questa storia, quella metafisica, l'essenza stessa dell'uomo:

La devastazione del linguaggio, che rapidamente si estende ovunque, non consuma solo la responsabilità estetica e morale che si ha in ogni uso del linguaggio. Essa proviene da una minaccia dell'essenza dell'uomo. <sup>36</sup>

Minaccia dell'essenza dell'uomo. Ma certo non semplice «umanesimo» è la proposta di Heidegger. Come uscire da questo groviglio apparentemente inestricabile? Heidegger ammette che l'essenza dell'uomo sia in errore, e in errare, e che tale sia il suo rapporto con il *Sein*; ammette che sia minacciata l'essenza dell'uomo: ma essa è minacciata dalla metafisica, che a sua volta, a suo modo, pone anch'essa il problema dell'uomo. L'impostazione stessa del problema è già un errore: la metafisica pone il problema del senso dell'uomo, ma lo fa occultando essa stessa il senso ricercato.

Pertanto ogni risposta tradizionale a "cosa sia uomo" (dalla risposta cristiana, a quella marxiana) non sono di per sé "sbagliate". Non si tratta, dice Heidegger, di rifiutare tali definizioni o semplicemente di rifiutarle. Si tratta di capire cosa pongono esse stesse, nel loro porsi:

Per quanto queste forme di umanesimo possano essere differenti nel fine e nel fondamento, nel modo e nei mezzi previsti per la rispettiva realizzazione, nella forma della dottrina, esse, tuttavia, concordano tutte nel fatto che l'*humanitas* dell'*homo humanus* è determinata in riferimento a un'interpretazione già stabilita della natura, della storia, del mondo, del fondamento del mondo, cioè dell'ente nella sua totalità

Ogni umanesimo o si fonda su una metafisica o pone se stesso a fondamento di una metafisica del genere. È metafisica ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che già presuppone, sapendolo o non sapendolo, l'interpretazione dell'ente, senza porre il problema della verità dell'essere. <sup>37</sup>

Se dunque la contraddizione originaria, ovvero la metafisica con le proprie categorie, non può che occultare l'essenza dell'uomo, cosalizzandolo, che ne è ora dell'uomo nel momento di passaggio oltre la metafisica? Che ne è dell'umano? È in pericolo, oppure esiste una via di salvezza? D'altra parte l'*humanismus* è proprio questo: «meditare e curare che l'uomo sia umano e

<sup>35</sup> Ivi, p. 269 (p. 315).

<sup>36</sup> Ivi, p. 272 (p. 318).

<sup>37</sup> Ivi, p. 275 (p. 321).

non non-umano, “inumano”, cioè al di fuori della sua essenza. Ma in che cosa consiste l’umanità dell’uomo?».<sup>38</sup>

Per Heidegger dunque il nodo centrale è questo: porre in maniera originaria la questione sull’uomo. Dimostrando come ogni idea tradizionale dell’essenza dell’uomo non sia altro che metafisica, non intende difendere una posizione, per l’appunto, irrazionale, a-storica o semplicemente aporetica. Tutt’altro: il modo di porre l’essenza dell’uomo nella tradizione metafisica non fa che stimarla al ribasso, «stimata troppo poveramente. [...] La metafisica pensa l’uomo a partire dall’*animalitas*, e non pensa in direzione della sua *humanitas*».<sup>39</sup>

Se la metafisica dunque non può venire in aiuto del pensiero dell’essere, ma anzi ne è ostacolo col suo movimento di occultamento, dimenticanza; cionondimeno il problema dell’essere e della dimenticanza della differenza ontologica è problema che riguarda l’uomo nella sua essenza. Smascherare la metafisica nella sua opera di cosalizzazione dell’essenza dell’uomo, prendendo l’essere per l’ente, è movimento necessario non per superare un falso problema, quanto per guardarlo “dritto in faccia”. Ecco perché in *Sein und Zeit* Heidegger fa riferimento addirittura alla “sostanza” dell’uomo. La sostanza dell’uomo è l’esistenza.

Con queste determinazioni essenziali dell’uomo non vengono dichiarate false e rifiutate le interpretazioni umanistiche dell’uomo come *animal rationale*, come “persona”, come essere composto di spirito, di anima e di corpo. Piuttosto, l’unico pensiero è che le supreme determinazioni umanistiche dell’essenza dell’uomo non esperiscono ancora l’autentica dignità dell’uomo. In questo senso, il pensiero di *Sein und Zeit* è contro l’umanismo. Questa opposizione non significa che tale pensiero si schieri contro l’umano e propugni l’inumano, difenda l’inumanità e svaluti la dignità dell’uomo. Si pensa contro l’umanismo, perché non si pone l’*humanitas* dell’uomo a livello abbastanza elevato.<sup>40</sup>

*Sein und Zeit* non può che essere contro l’umanismo perché esso non è che una figura della metafisica, la cui struttura viene ora smantellata. Contro l’umanismo, per pensare l’*humanitas* in maniera adeguata: da questo punto di vista l’accusa di antropologico di Husserl nei confronti dell’allievo non è neanche più un’accusa, se si ammette che pensare l’uomo in modo che gli compete significa spostare tutta la tradizione occidentale dalla filosofia al pensiero, dalla *animalitas* all’*humanitas*, dall’ente all’essere. In gioco c’è qui l’autentica dignità dell’uomo.

Ora possiamo riporre la domanda in maniera più consapevole: che ne è allora della dignità autentica dell’uomo nell’era del passaggio e dell’adempimento massimo della metafisica, di quella metafisica che per sua propria struttura assume l’interpretazione tecnica dell’esistente? Che ne è dell’uomo?

#### 4.2.2 Dilthey e l’uomo

Nella *Einleitung* Dilthey scrive: «l’antropologia e la psicologia sono il fondamento di ogni conoscenza della vita storica [die Grundlage aller Erkenntnis

<sup>38</sup> Ivi, p. 273 (p. 319).

<sup>39</sup> Ivi, p. 277 (p. 323).

<sup>40</sup> Ivi, p. 283 (p. 330).

des geschichtlichen Lebens]». <sup>41</sup> Seguiamo in questa sezione le riflessioni proposte da Odo Marquard. <sup>42</sup> Marquard ha condotto attente ricerche sul rapporto tra filosofia e antropologia, curando inoltre le *Gesammelte Schriften* di Plessner, il quale ha dato forma a un'antropologia filosofica di stampo diltheyano. Citiamo qui proprio l'inizio della sua opera *Die Stufen*, <sup>43</sup> apparsa nel 1928, <sup>44</sup> nella cui *Premessa* leggiamo: «Ai grandi pensatori del recente passato» appartiene «Wilhelm Dilthey, la cui filosofia e storiografia, metodicamente e materialmente, rappresentano una fonte essenziale per la nuova posizione assunta dall'antropologia filosofica» (IV, p. 11).

Plessner indica in tal modo l'importanza delle ricerche di Dilthey per l'antropologia filosofica, disciplina che in questi anni egli stesso tenta di definire. Nel suo pensiero Plessner assegna all'uomo quella che definisce una "posizionalità eccentrica". La "posizionalità" è una caratteristica che rimanda alla vita: in quanto vita, essere vivente, l'uomo non può che esistere come "presa di posizione" — potremmo dire, già da sempre orientato, prendendo in prestito il linguaggio fenomenologico, conosciuto molto bene da Plessner. Solo l'essere vivente "prende posizione", e l'uomo è per definizione una posizione "eccentrica", ovvero non fondata su se stesso, ma volto a trascendere la propria finitezza (nella consapevolezza di sé, la riflessione, l'autocoscienza). Non c'è definizione che possa giustificare l'uomo, poiché nella sua essenza è eccentrico a sé, è in grado, a differenza dell'animale, totalmente auto-centrato, di prendere le distanze da se stesso:

Se la vita animale è centrata, la vita dell'uomo, che pure non può infrangere la centralità, è contemporaneamente fuori dal centro, che pure non può infrangere la centralità, è contemporaneamente fuori dal centro, è eccentrica. Eccentricità è la forma, caratteristica per l'uomo, della sua disposizione frontale nei confronti dell'ambiente circostante. <sup>45</sup>

La posizionalità dell'uomo è il suo porre limiti e occupare uno spazio. Qui si incontra il mondo, nei confronti di cui si è già da sempre preso posizione. Il programma antropologico di Plessner vuole riportare l'antropologia filosofica alla base della teoria delle scienze dello spirito. In questo Plessner si rifà esplicitamente alle ricerche di Dilthey. Qual è l'antropologia dunque di Dilthey a cui Plessner guarda? Che "tipo" di uomo si palesa?

<sup>41</sup> GS I; *Einleitung*, p. 61 (p. 32).

<sup>42</sup> In particolare facciamo qui riferimento ai suoi lavori sull'antropologia filosofica: Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie: Aufsätze*, suhrkamp taschenbücher wissenschaft, Suhrkamp Verlag GmbH, 1982; Odo Marquard, «Dilthey e l'antropologia», in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di Franco Bianco, 2<sup>a</sup> ed., Franco Angeli, Milano 1988, p. 155-167; Odo Marquard, «Anthropologie», *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I (1971), a cura di J. Ritter, p. 362-374.

<sup>43</sup> Helmuth Plessner, *Die Stufen der Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Sammlung Götschen, Berlin 1975; trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

<sup>44</sup> Nello stesso anno viene pubblicata un'altra opera fondamentale per l'antropologia filosofica, in cui si trovano assonanze con i concetti promossi da Plessner, M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Francke, 1975.

<sup>45</sup> Plessner, *Die Stufen der Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie* cit., p. 364.



L'antropologia, come abbiamo letto nella precedente citazione della *Einleitung*, è la base che Dilthey pone a base della conoscenza della vita storica. Secondo Marquard l'antropologia filosofica si inserisce nella tradizione della filosofia naturale dell'uomo. Pertanto l'antropologia a cui Dilthey si rifà come fondazione delle scienze dello spirito, della conoscenza della vita storica, si inserirebbe, secondo questa tesi, nella grande tradizione della filosofia della natura e non in quella della filosofia della storia. Ad avvalorare questa lettura Plessner stesso dice «il pensiero di una fondazione dell'esperienza delle scienze dello spirito rende necessario un dispiegamento di problemi che si estendono nella sfera sensibile, materiale e corporea della "vita"; rende dunque necessaria una filosofia della natura, intesa nel suo senso più ampio o originario. [...] Questo lo sapeva anche Dilthey [...] Non si deve considerare l'interesse di Dilthey e della sua scuola per la filosofia della natura di Goethe soltanto come puro interesse storico» (IV, p. 61). Plessner non fa quindi nient'altro che inserire la propria antropologia con quella di Dilthey nella tradizione della «filosofia naturale dell'uomo».

Dall'epoca moderna, infatti, l'antropologia si colloca proprio nella posizione della filosofia naturale dell'uomo. L'ipotesi per noi qui interessante sostiene dunque che «non ogni teoria filosofica dell'uomo è antropologia filosofica, ma soltanto quella che si chiama realmente "antropologia"». <sup>46</sup> Ciò che si chiama realmente antropologia secondo Marquard ha come caratteristiche: a) è specifica dell'epoca moderna. La parola "antropologia" viene usata col significato odierno dal sedicesimo secolo. Questo segna un distacco netto da una parte con la tradizione metafisica, dall'altro dalle scienze meccaniche che andavano imponendosi: "antropologia" indica tale duplice distacco per significare quel mondo umano che progressivamente andrà assumendo importanza e autonomia. b) la tradizione filosofica in cui si colloca l'antropologia non comprende tutte le filosofie che abbiano come tema l'uomo e il mondo della vita. Di queste sono antropologie solo quelle che non essendo filosofie della storia sono filosofia della natura dell'uomo.

Queste due condizioni di necessità guidano le ricerche di Marquard e ne costituiscono le ipotesi di lavoro. Le assumiamo qui come via di analisi per porre la domanda circa l'essenza dell'uomo nell'opera di Dilthey. Se Dilthey viene indicato da Plessner come afferente alla medesima tradizione, quella dell'antropologia filosofica, ciò significa che la sua filosofia sia filosofia della natura e non filosofia della storia? Quanto ampia si farebbe dunque la distanza della filosofia di Dilthey dalle filosofie storiche, dalla grande corrente dello storicismo tedesco? Che tipo di naturalismo è dunque quello di Dilthey? Quale "uomo" ne viene dipinto?

La lettura troppo semplicistica data dalla storiografia italiana di un Dilthey storicista è messa qui in discussione. Marquard al contrario insiste sul rapporto spirito - natura, mostrando una dialettica di esclusione reciproca tra le due filosofie:

Da una parte è vero ed è storicamente documentabile il fatto che alla fortuna della filosofia della storia corrisponde l'insuccesso della filosofia della natura, e perciò stesso, quello

<sup>46</sup> Marquard, «Dilthey e l'antropologia» cit., p. 157.

dell'antropologia filosofica: in Hegel, per esempio, in nome della filosofia della storia la natura — secondo l'espressione di Bloch — "viene posta dalla parte vecchia" mentre, conseguentemente, l'antropologia assume un funzione d'introduzione, che riguarda soltanto lo "spirito della natura" e che conduce alla sua filosofia dello spirito oggettivo. Come altro esempio possiamo citare Marx, nel quale — un nome dell' "unica scienza", la "storia", cioè la filosofia della storia — l'antropologia rimane vittima della critica a Feuerbach.<sup>47</sup>

Al contempo è possibile dimostrare il contrario, e cioè che laddove la filosofia della storia venga meno si assista al successo di quella della natura, e, quindi, dell'antropologia. Per esempio è quanto accade nel Romanticismo, con la sua antropologia, che diviene florida e fondamentale sulle orme della filosofia della natura di Schelling. Non è quindi antropologia filosofica «ogni teoria dell'uomo, bensì soltanto quella che è resa possibile da un volgersi verso il mondo della vita e diventa fondamentale mediante il volgersi verso la natura». <sup>48</sup>

Si pone dunque l'antropologia di Dilthey in questa stessa tradizione filosofica? È pertanto innanzitutto filosofia naturale dell'uomo? Secondo Marquard sì, lo è: una filosofia per la quale la natura dice ciò che l'uomo è. Ulteriore prova è data dal fatto che Dilthey, in piena tradizione come mostrano le ricerche di Mareta Linden sul concetto di "antropologia" nel XVIII secolo,<sup>49</sup> ponga in piena continuità la psicologia e l'antropologia.

Non abbiamo finora visto invece un Dilthey teorico delle scienze dello spirito e non della natura? Non abbiamo letto e incontrato proprio quella *costruzione del mondo storico* che incomincia col soggetto, il suo corpo e il suo *milieu*, di cui gli scritti degli anni Novanta dell'Ottocento hanno costituito il materiale più importante? Non è in Dilthey molto più la "storia", invece della "natura", il termine di riferimento centrale?

«Ciò che l'uomo è, glielo dice soltanto la sua storia». <sup>50</sup> Questa è con ogni probabilità l'espressione di riferimento per sintetizzare l'intenzione con cui Dilthey guarda alla storia. Come è possibile allora presentare un Dilthey filosofo della natura? Procediamo con ordine. Dilthey sta qui riferendosi e criticando la posizione di Nietzsche. Secondo la lettura diltheyana Nietzsche accantona la storia per individuare nella vita e nella natura il fondamento. Così facendo però definisce la vita dell'uomo ricorrendo, senza rendersene conto, a un prodotto storico, e non, come vorrebbe, alla essenza più propria. L'idea di potenza non sarebbe altro che l'ideale rinascimentale dell'uomo. L'uomo di potere. Il tentativo di Nietzsche di scavalcare la storia si dimostra per Dilthey nient'altro che maldestro, ricadendo semmai nello storico, nella figura storicamente definibile dell'uomo di potere: altro che natura e vita!

<sup>47</sup> Ivi, p. 158.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Mareta Linden, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Herbert Lang, Frankfurt 1976.

<sup>50</sup> «Was der Mensch sei, sagt nur die Geschichte». Wilhelm Dilthey, «Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts», in *Gesammelte Schriften*, vol. IV: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, a cura di H. Nohl, Teubner, Stuttgart 1921 (cit. come GS IV; *Die drei Grundformen*), p. 529.

La storia non può essere eliminata, saltata. Certo «sul gravoso peso del passato [die schwere Last von Vergangenheit] che ci portiamo dietro risuonano lamenti», ma non per questo la storia può essere eliminata in favore di un elemento che, a ben guardare, non può che risultare anch'esso storico. Voler eliminare la storia, per attenuarne il peso, *non è filosofico*:

Questo è estremamente non filosofico. Ciò che lo spirito umano è, solo la coscienza storica può conoscerlo, in ciò che ha vissuto e prodotto; e questa autocoscienza storica dello spirito permette a noi solo di elaborare poco a poco un pensiero scientifico e sistematico sull'uomo. Nietzsche sta come un terribile esempio là dove il rimuginare dello spirito singolo su se stesso conduce, il quale vuole apprendere l'essenziale in se stesso. Egli annulla la storia, forse disgustato dall'illimitatezza del dettaglio critico, senza il quale certamente essa non sarebbe scienza. [...] Soprattutto egli crede di dover astrarre, ciò che questa storia e questa società hanno fatto in sé; egli lo leva uno dopo l'altra come fossero pelli; il nocciolo, che costituisce l'uomo, crede egli di poterlo cogliere in una sempre nuova agonia del rimuginare su se stesso, come una volta anche Rousseau si era proposto, di trovare l'uomo naturale dietro quello storico.<sup>51</sup>

Questi passi sembrano confutare la tesi di Marquard. Quest'ultimo però argomenta per dimostrare il contrario. Dilthey critica Nietzsche per mancanza di sguardo storico. Solo la riflessione storica può consegnare all'uomo la sua propria essenza, quella vera, senza rimanere invece impigliati nelle astrazioni (da sempre contestate da Dilthey, in ogni ambito della sua ricerca) che portano a vicoli ciechi e falsi risultati. Falsi perché non si attengono alla fatticità, ma procedono per ipotesi e, per l'appunto, astrazioni.

Tali confusioni Dilthey vuole superarle attraverso la riflessione storica, gettando uno sguardo sulla storia, per vedere la natura dell'uomo. Riflessione storica per vedere l'uomo; riflessione sul sé, "coscienza storica", "autocoscienza storica", dice Marquard, per vedere la natura dell'uomo: «la più famosa difesa diltheyana della storia è in funzione di un ritorno alla natura dell'uomo».<sup>52</sup> Non solo il passo diltheyano sulla storia non confuta la tesi di Marquard, ma anzi la argomenterebbe. Nietzsche pretende di superare il peso della storia finendo per assumere un elemento prettamente storico a fondamento della vita; Dilthey invece fa della riflessione storica l'unica via possibile, per vedere come l'uomo è, quale natura lo strutturi — come è fatta la vita nel corso della storia.

La storia dice infatti ciò che l'uomo è; ciò che l'uomo è nel momento in cui parla e dice qualcosa sulla natura dell'uomo. Tale natura dell'uomo è sempre la stessa, come se ci fosse un «sottofondo [Untergrund] di ciò che uguale [des Gleichen] in tutti i tempi nella natura umana [Menschennatur] e nella vita del mondo [Weltleben]»:<sup>53</sup>

Sembrò allora che rimanesse soltanto l'uomo come tipo saldo nel quale si realizza un determinato contenuto. Questo tipo di uomo aveva costituito il presupposto del pensiero romano e greco. Esso era il presupposto ultimo del Cristianesimo; il figlio dell'uomo, l'unificazione della divinità con questo tipo, il primo e il secondo Adamo lo implicavano. Venne così a consolidarsi un paradigma di uomo al quale dovevano essere commisurati

51 Tr.N. GS IV; *Die drei Grundformen*, p. 529.

52 Marquard, «Dilthey e l'antropologia» cit., p. 159.

53 GS I; *Einleitung*, p. 178 (p. 91).

tutti i fenomeni storici. Un paradigma del genere fu assunto a base della religione nel Cristianesimo, a base del diritto nella giurisprudenza romana, a base dell'arte nella creazione artistica dei Greci. E da tale presupposto fu sorretto il sistema naturale prodotto dal secolo XVII.

Questo metodo, volto a derivare dalla comparazione delle forme storiche di vita un uomo naturale, doveva trovare, nella sfera intellettuale, la propria espressione naturale nell'assunzione stoica di concetti fondamentali, che sono insiti nella natura umana.<sup>54</sup>

In base a tali concetti fondamentali si costituiscono secondo Dilthey i sistemi metafisici del XVII secolo. Nel secolo successivo sfociano poi nella creazione del *nuovo metodo* filosofico, che consiste nell'analisi dei diversi aspetti della "natura umana". Il metodo così impostosi si profila inizialmente in Inghilterra, per poi approdare nella Francia di Voltaire e Montesquieu, diventando quindi il procedimento filosofico *di tutti i paesi*. Questo è il quadro in cui sorge la psicologia contenutistica del XVI secolo, e successivamente quella analitica e formale del XVIII secolo. La prima pone a propria base un essere che si conserva, dotato di impulsi dal contenuto definito, che nel suo ambiente sviluppa in maniera necessaria affetti e rappresentazioni fondamentali. Forme e processi dello sviluppo di questo tipo di uomo vengono dissolti dalla psicologia successiva. Poiché diventa via via evidente, secondo Dilthey, il ventaglio di possibilità illimitate di determinare questo stesso contenuto (l'uomo). Accade così la grande svolta della psicologia analitica e formale del XVIII secolo. Nonostante la dissoluzione, come la definisce Dilthey, della fissità dei contenuti, dell'apertura all'illimitatezza delle possibilità di determinazione dell'uomo, rimane però a base della psicologia, in realtà, sempre e solo l'*uomo civile europeo*. Questo è il tipo uomo che sta alla base. Un'idea di uomo rimane e permane come fondo di lavoro anche della psicologia nella sua evoluzione, nel suo migliorarsi e specializzarsi, nel suo acquisire metodi nuovi e storia dietro sé. Anche nella sua evoluzione rimane un'idea, fissa, un'idea di uomo: quell'uomo mutilato che muove Dilthey nelle sue ricerche in vista della sua ri-vitalizzazione.

Nel frattempo appare in Germania una grandiosa novità: la coscienza storica. Essa porta con sé tutta la forza di tale coscienza, trasformando lo stesso *tipo uomo*: con Herder la storia appare come molteplicità sempre più estesa delle forme di vita umana; Hume per primo tenta una storia *naturale* di un aspetto dell'uomo, nella sua storia della religione;<sup>55</sup> infine il concetto di sviluppo assume importanza con la presa di coscienza dello sviluppo sulla terra, della successione di diverse forme di vita, e della distribuzione delle differenti razze: Buffon, Kant e Lamarck. L'uomo diviene parte di tale sviluppo, in esso prodotto e trasformato. Cede il terreno della metafisica.

La coscienza storica si forma, cresce, opera dopo opera. Si manifesta con sempre maggiore consapevolezza negli studi storici di Winckelmann, di Les-

54 Wilhelm Dilthey, «Das geschichtliche Bewusstsein», in *Gesammelte Schriften*, vol. VIII: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, a cura di Bernhard Groethuysen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1931, p. 139-240; trad. it. *La coscienza storica e le visioni del mondo*, in *Scritti filosofici (1905-1911)*, a cura di Pietro Rossi, UTET, Torino 2004, p. 495-577 (cit. come GS VIII, *Das geschichtliche Bewusstsein*), p. 498.

55 David Hume, *The Natural History of Religion*, 1757.

sing e di Herder, segnati dal principio dello *sviluppo*: «in questo modo il principio dello sviluppo è diventato il punto di vista prevalente per la conoscenza dell'intero mondo naturale e umano. Il tipo di uomo si scioglie nel processo della storia». <sup>56</sup>

Diviene chiaro dunque che alla variabilità delle forme di esistenza umana corrisponde la molteplicità dei modi di pensiero, dei sistemi religiosi, degli ideali etici e dei sistemi metafisici. Questo, dice Dilthey, è un «fatto storico». Tutto muta. I sistemi filosofici, i costumi, le religioni e le costituzioni: appaiono come tanti prodotti storici, prodotti storicamente condizionati. Solo la filosofia può dunque vederci chiaro, può consentire all'uomo di tenere una posizione salda nella realtà.

Nasce in questo quadro quella che Dilthey definisce *l'antinomia*. La coscienza storica mostra come la validità universale della metafisica valga solo per il periodo storico in cui essa sorge. Non è più possibile fare di tale connessione una risposta esaustiva dei desideri, degli scopi e del bisogno di riconoscere valori dell'uomo. La validità è tale nel preciso quadro storico di riferimento, e non in ogni tempo e in ogni luogo. È la coscienza stessa, che ora si comprende come tale, storica, che *crea* il collegamento di senso, il collegamento vitale.

Dal momento in cui essa diviene storica, perde di conseguenza la saldezza, la base su cui costruire sistemi. Guadagna, al contempo, lo spirito nel suo insieme. Cambia irrimediabilmente il punto di vista, come se con la coscienza storica accada un risvegliarsi dal sonno metafisico di kantiana memoria: «ciò che è condizionato da rapporti storici, è anche relativo nel suo valore». <sup>57</sup> Cadendo la metafisica cade anche l'idea che l'uomo sia sempre uguale a sé: ogni metafisica è ora legata solo a come la coscienza è già di per sé cambiata nel proprio periodo storico di riferimento. L'oggetto della metafisica è la conoscenza oggettiva della connessione della realtà, poiché solo una conoscenza oggettiva di questa specie offre all'uomo una salda posizione nella realtà, e un fine oggettivo per l'agire umano.

Ma alla coscienza storica ora appare come i sistemi filosofici mutino al pari dei costumi, delle religioni e delle costituzioni, appaiono come storicamente condizionati. Che valore possono continuare ad avere dunque? Non si cade così in un abisso di relatività, in cui niente può avere valore se non nel proprio ristretto ambito di luogo e tempo?

La metafisica non può, per sua proprio struttura, essere delimitata nel tempo e nello spazio. Essa estende ipoteticamente relazioni che pone a tutta la realtà, traducendole in un sistema. La coscienza storica intacca il grado di "certezza" del sistema metafisico. Esso, anche quando, come ravvisa Dilthey, si concepisce come una raccolta della conoscenza di un'epoca, non gode di quel grado di certezza atto a muovere l'uomo su un terreno saldo che gli dia sostegno per il sentimento della vita e un fine sicuro per l'agire. Certo può servire allo studioso per collegare sistematicamente l'insieme del sapere della propria epoca: ma «temo che ciò appaia come una furbizia da scuola agli occhi

<sup>56</sup> GS VIII, *Das geschichtliche Bewusstsein*, p. 501.

<sup>57</sup> GS VIII, *Das geschichtliche Bewusstsein*, p. 501.

del solitario che guarda verso le stelle e vorrebbe legare all'ignoto il valore della sua esistenza, il fine del suo agire». <sup>58</sup> La coscienza storica non permette più che un sistema di siffatta natura possa essere accettato, semplicemente accettato. Con la coscienza storica si impone davvero un "uomo nuovo":

Il modo di collegare il sapere di un'epoca è condizionato dalla situazione della coscienza, e costituisce sempre la sua espressione soggettiva e transitoria; a base dell'ideale della vita e della visione del mondo c'è sempre una disposizione dell'animo, ed esse possiedono quindi una validità soltanto per l'ambito storico in cui questa prevale. Ce lo conferma il potere quasi illimitato della metafisica cristiana nel corso di molti secoli: essa era punto fondata sulla disposizione dell'anima cristiana. Da ciò deriva la totale impossibilità di un sistema che colleghi in una conoscenza oggettiva anche soltanto il complesso del sapere di quest'età. A sostegno di tale visione lo conferma «il potere quasi illimitato della metafisica cristiana nel corso di molti secoli: essa era appunto fondata sulla disposizione dell'anima cristiana. Da ciò deriva la totale impossibilità di un sistema che colleghi in una conoscenza oggettiva anche soltanto il complesso del sapere di questa età». <sup>59</sup>

Si può dunque sciogliere tale antinomia, o si rimarrà costretti al relativismo storico e all'abbandono di senso, valori e scopi? Esiste una soluzione dell'antinomia? Se sì, in quale direzione si deve pensare? La soluzione, il *solvere* il nodo dev'essere prodotta dall'autoriflessione storica. La *Selbstbesinnung* scopre in sé la propria storia, la storia nella sua interezza. La *Selbstbesinnung* «dissolve la metafisica». <sup>60</sup> Adottando il procedimento analitico essa scopre, deve scoprire una struttura, una connessione, un'articolazione nella molteplicità dei sistemi.

Tutt'altro che semplice relativismo, oppure, ancora peggio, scetticismo:

Io rispondo che una filosofia la quale ha coscienza della sua relatività, la quale riconosce la legge della finitudine e della soggettività a cui soggiace, è il vano divertimento del dotto: essa non assolve più la sua funzione. Se ogni sistema metafisico è relativo, se ricade sotto la dialettica della reciproca esclusione nella storia, allora lo spirito umano deve tentare di risalire ai rapporti conoscibili oggettivamente in cui la sistematica filosofica, nel suo sviluppo e nelle sue forme, sta con la natura umana, con gli oggetti che le sono dati, con i suoi ideali e i suoi scopi». <sup>61</sup>

L'auto-riflessione storica che la riflessione filosofica ha dietro di sé deve ricercare, nel mutevole della storia, la storicità nella sua saldezza, il saldo fondamento di ogni storicità. La vitalità umana con i suoi nessi con ciò che le resiste e con ciò che su di essa agisce: resistenza e passività, volontà e genesi passiva, *lògos* e *pathos*. Da questa lotta emerge l'uomo, nella sua natura: una natura tutt'altro che scientifica. Lotta della visione del mondo, lotta tra azione e re-azione, intelletto-sentimento-volontà; *logos* e *pathos*:

La coscienza europea è tensione fra *logos* e *pathos*, costruzione della pura razionalità (scoperta della logica e della scienza) e scoperta che la pura razionalità nasce dalla vita e si trova essa stessa nel campo della realizzazione. <sup>62</sup>

<sup>58</sup> GS VIII, *Das geschichtliche Bewusstsein*, p. 501.

<sup>59</sup> GS VIII, *Das geschichtliche Bewusstsein*, p. 502.

<sup>60</sup> GS I; *Einleitung*, p. 267 (p. 136).

<sup>61</sup> GS VIII, *Das geschichtliche Bewusstsein*, p. 510-511.

<sup>62</sup> Biagio De Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 15.

Coscienza storica e filosofia devono cominciare ad intendersi, «la filosofia deve oggettivarsi dinanzi a se stessa, come fatto storico umano».<sup>63</sup> Ogni filosofia nasce in un più ampio contesto umano, ed in questo che deve essere compresa. L'orizzonte storico non può quindi che aprirsi, per permettere di «vedere». Vedere l'intera connessione, che tiene unite le forme vitali che si sviluppano nella storia: filosofia, arte, religione. La coscienza storica va nel profondo quando indaga le condizioni che producono la visione del mondo nella vitalità. Kant tutto ciò l'aveva capito, volendo fare della conoscenza l'oggetto della conoscenza.

La conoscenza doveva diventare oggetto a se stessa. Dopo Kant emerge l'io creatore che produce la coscienza del mondo; infine Hegel, che con la sua *Phänomenologie* fa procedere il tutto dal rapporto soggetto e oggetto. Così facendo concepisce tale processo come un processo logico. Sentimento, potenza e volontà sono ricondotti alla struttura dialettica delle idee; risolve l'arte e la religione in logica, le idee in principi concettuali.

Noi dobbiamo proseguire l'opera di questa filosofia trascendentale. Durevole è il fatto che l'uomo è un contenuto, e che questo contenuto si sviluppa appunto sulla sua base. Ma il soggetto diventa un io, l'oggetto l'altro che esiste in primo luogo per la volontà.<sup>64</sup>

È dunque in tutto questo che si ripropone la domanda iniziale: natura o storia? Storia contro antropologia/psicologia, come dice Marquard? «Una comune natura umana sta in realtà nei tratti costanti della vita, e questa natura comune è sempre e comunque la stessa. La vita indica sempre gli stessi aspetti».<sup>65</sup> Sempre uguale sarebbe dunque la natura dell'uomo, poiché, ed è qui il punto, sempre uguale è la vita nel suo manifestarsi. Sempre uguali sono gli «enigmi» della vita: nascita, procreazione, morte; e sempre uguali sono i «tipi» di risposta a tali enigmi.

Dilthey salva la natura o la storia? Marquard argomenta che Dilthey abbia bisogno di ricorrere all'antropologia, alla natura sempre uguale dell'uomo, per salvare la storia. Salvarla dalla filosofia della storia. Dilthey quindi non fa altro che rafforzare la filosofia della natura dell'uomo, la filosofia naturale dell'uomo, come elemento su cui costruire, da contrapporre, alla filosofia della storia, rivoluzionaria e teoricamente progressista. Ed è per questo che non a caso si trova l'esplicita critica alla filosofia della storia nelle pagine della *Einleitung*.<sup>66</sup>

Così facendo Dilthey tenterebbe di salvare la complessità della storia, che diviene ora la complessità delle storie, storie fatte da uomini in carne e ossa, da singolarità raccolte in un'unità di connessione che li eccede. Per salvare la storia stessa dall'unica storia possibile, quella dipinta con violenza dal pensiero astratto della filosofia della storia, Dilthey si sarebbe così rivolto alla natura sempre uguale dell'uomo.

63 GS VIII, *Das geschichtliche Bewusstsein*, p. 511.

64 GS VIII, *Das geschichtliche Bewusstsein*. Posizione questa che Dilthey ha delineato nel suo saggio sulla credenza nella realtà del mondo esterno: GS V; FSS *Aussenwelt*.

65 GS VIII, *Das geschichtliche Bewusstsein*, p. 85.

66 GS I; *Einleitung*, p. 169 e ss. (p. 86 e ss.)

Una natura, l'abbiamo visto, che è la vita stessa nel suo manifestarsi. Come si potrebbe, se no, poter "fare la storia", far rivivere il reperto storico, oramai morto? È necessario che chi guarda (lo storico) e il reperto "siano della stessa pasta", aderiscano alla stessa struttura. Questo accade quando comprendiamo la storia (e anche nel comprendere in generale): «infatti noi comprendiamo solo mediante la trasposizione della nostra esperienza interna su una fattualità esterna in sé morta».<sup>67</sup>

È questione di vita e di morte la conoscenza nelle scienze umane, quella conoscenza ermeneutica che accade nella vita, tra la vita, nell'essere umano. Questa struttura, costante, sarebbe allora la natura dell'uomo, sempre uguale, che Dilthey recupera, certo dalle scienze positive del suo tempo, dal romanticismo con la sua filosofia della natura, per assumere in tutta la sua complessità l'antinomia: come stanno insieme natura e spirito? Come stanno insieme individuo e totalità? Finitezza e infinità?

«Gli uomini devono poter avere, successivamente e simultaneamente, molte storie; solo così — attraverso la divisione di quelle forze che sono le storie — essi vengono difesi di volta in volta dalla presa di quella storia attraverso le altre storie e divengono, così, liberi di sviluppare una propria molteplicità: la loro individualità».<sup>68</sup> Individualità e totalità: dove vince la storia, si perde l'individuo; dove la natura, viene meno il disegno che tutto tiene insieme (la storia).

Proponendo questa tesi Marquard è qui per noi utile perché ci riconsegna due questioni importanti: a) Dilthey non può essere considerato semplicemente un esponente dello storicismo tedesco. b) Dilthey non è uno storicista perché assume tutta la complessità della vita, e dei limiti del conoscere, senza compromessi. Solo salvando l'uomo nei suoi limiti, nella sua "natura", si salva la libertà:

Questo processo viene favorito dalle scienze dello spirito, che curano e proteggono, comprendendola, la molteplicità delle storie, al servizio di quella libertà, la quale consta di molte libertà, che sono varietà. Questa libertà sfugge se — come prescrive la filosofia della storia con la sua ottica progressista e teleologica — gli uomini (ogni uomo e tutti gli uomini insieme) possono avere soltanto "una ed un'unica storia"; quella storia, secondo la quale essi possono diventare realmente uomini — per progresso — soltanto alla fine, quando cioè essi — divenuti uniformi grazie al *sacrificium individualitatis* — abbiano cancellato le loro molte e varie storie, attraverso, dunque, la liberazione dalle loro libertà. La filosofia della storia [...] perde l'umano.<sup>69</sup>

La storia, dal momento che è salvezza dell'umano (nella molteplicità delle sue storie), deve essere protetta dalla filosofia della storia. A garanzia stanno le *scienze dello spirito*, che custodiscono la varietà delle storie, alle quali appartengono sia le storie umane particolari, sia quella storia che tutti gli uomini hanno in comune. Questo vale anche per la filosofia: che non sia unica! Importante è che ce ne siano molte, successivamente e simultaneamente (la lotta tra le visioni del mondo). Esse sono tutte infine riducibili a tre tipi fondamentali

<sup>67</sup> GS I; *Einleitung*, p. 271 (p. 138).

<sup>68</sup> Marquard, «Dilthey e l'antropologia» cit., p. 161.

<sup>69</sup> Ibidem.



per Dilthey, come sappiamo: «idealismo della libertà», «idealismo oggettivo», «naturalismo». Le tre tipologie, con le dovute varianti sono le stesse rintracciate da Kant, Fichte, Schelling e Trendelenburg.<sup>70</sup>

Da qui l'interesse della tesi di Marquard che qui abbiamo in parte seguito: l'antropologia in Dilthey, la natura sempre uguale dell'uomo (la vita nella sua struttura), funge da metodo scettico, come agente pluralizzante, «per salvare la molteplicità delle storie e delle filosofie dal pericolo di quella filosofia esclusiva dell'unica storia»,<sup>71</sup> che appiattisce il tutto al "senso unico".

Qual è l'assunto della filosofia della storia? La sua tesi è che «prima del compimento della storia gli uomini non sono affatto tali, bensì, per così dire, pre-uomini che debbono essere superati: questa è la tesi che rende la filosofia della storia come furiosa del desiderio di accelerare i tempi, e, in casi estremi, desiderosa di rivoluzione». <sup>72</sup> Se la storia deve compiersi, affinché anche l'uomo si compia propriamente, allora è necessario che si giunga al più presto al "fine della storia", alla sua fine e al suo compimento, in un'attesa messianica, politica, teologica-politica.

Per giungere al più presto alla fine della storia servono uomini che viaggino più velocemente in essa: solo così, giunti al compimento, le differenze si annulleranno in quella condizione di uomini tutti uguali, «nel senso che, caduta la loro diversità, diventi propriamente superflua anche la loro pluralità». <sup>73</sup> Al contrario, l'antropologia diltheyana salverebbe in tal senso la pluralità umana: gli uomini non dovranno diventare uomini perché già lo sono, dal momento che l'uomo non diventerà più uomo di quanto già non sia. Le diverse storie, le diverse filosofie, e quindi le diverse organizzazioni esterne della società; le arti, le scienze, le religioni; non sono non-umanità, nella loro molteplicità, ma, semmai, affermazioni dell'umanità in quanto libertà. Ecco perché essere devono essere ora tenute in connessione nella loro vitalità (molteplicità e relatività), ed è questo il compito delle scienze dello spirito nella loro fondazione filosofica (non relativistica, bensì "intera").

La vita. Leibniz nella metà del diciottesimo secolo riporta il paradigma meccanicistico-cartesiano a quello vitalistico. Nel Romanticismo torna tale paradigma, quando Schelling scrive nel 1806 contro Fichte, formulando espressamente l'opposizione fondamentale fra ciò che è vivo e ciò che è morto, nei termini di una filosofia della vita. «Emerge allora la plurivocità senza fine della materia storica»: <sup>74</sup> l'uomo è questa plurivocità.

#### 4.2.3 L'uomo è meta-fisica

La metafisica sembra essere dunque da una parte il tramonto in cui ci si trova (Heidegger), dall'altra una figura storica che non può più reggere (Dilthey). Eppure nella chiusura del paragrafo precedente abbiamo visto

<sup>70</sup> Su Dilthey e Trendelenburg si veda il lavoro, un po' datato: Joachim Wach, *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss auf Dilthey*, Mohr Siebeck, 1926.

<sup>71</sup> Marquard, «Dilthey e l'antropologia» cit., p. 162.

<sup>72</sup> Ibidem.

<sup>73</sup> Ibidem.

<sup>74</sup> GS I; *Einleitung*, p. 164.

come Heidegger definisca la metafisica l'«esserci stesso». Analizziamo per intero il passaggio:

L'esserci umano può comportarsi in rapporto all'ente solo se si tiene immerso nel niente. L'andare oltre l'ente accade nell'essenza dell'esserci. Ma questo andare oltre è la metafisica. Ciò implica che la metafisica faccia parte della "natura dell'uomo". Essa non è un settore della filosofia universitaria, né un campo di escoriazioni arbitrarie. La metafisica è l'accadimento fondamentale nell'esserci. Essa è l'esserci stesso. [...] In quanto esiste l'uomo, accade il filosofare. Ciò che noi chiamiamo filosofia non è che il mettere in moto la metafisica, attraverso la quale la filosofia giunge a se stessa e ai suoi compiti espliciti. La filosofia si mette in moto soltanto attraverso un particolare salto della propria esistenza dentro le possibilità fondamentali dell'esserci nella sua totalità.<sup>75</sup>

Innanzitutto l'umano è *Dasein*, esserci. L'analitica dell'esserci ha portato in luce il legame originario di questo ente la cui essenza è esistenza, l'essere-nel-mondo. Quest'ultimo è un esistenziale, ovvero una categoria ontologica. Nella chiusa della prima parte di *Sein und Zeit* viene ripetuta la questione fondamentale, quella del senso dell'essere, in maniera chiara: perché domina la cosalizzazione? Perché l'essere viene concepito in prima istanza come ente sottomano, pur trovandosi più vicino l'ente allamano?

Si intuisce che il problema di fondo rimane tutto intatto e si ripresenta nella sua pienezza anche a fine della ricerca appena svolta da Heidegger. Il problema del perché l'uomo si mantenga nelle vicinanze dell'ente in questa modalità. Ente tra gli enti, ciò che qui è rilevante è il modo dell'approssimarsi.

Nella citazione qui riportata da *Was ist das Metaphysik?* il gioco è condotto sul binomio "ente" e "niente". Non ci si lasci fuorviare. "Niente" qui non è "nulla". Non è vuoto, assenza di essere. Tutto il contrario! Niente è qui ni-ente, non-ente, ovvero: essere. Dunque ricominciamo la lettura del testo leggendo "essere" al posto di "niente". «L'esserci può comportarsi in rapporto all'ente solo se si tiene immerso nell'essere». Scritto così appare più chiaro. Eppure ancora non abbiamo fatto un passo nella comprensione del rapporto tra essere, ente e esserci. «L'andare oltre l'ente accade nell'essenza dell'esserci». L'essenza dell'esserci è l'esistenza. Esistere significa essere quell'ente particolare che solo l'esserci è. Nell'esistenza l'esserci è ciò che è. La sua essenza è esistenza.

Nell'esistenza, dunque, l'uomo va oltre l'ente, per l'appunto guardando e domandando di ciò che ente non è, ovvero l'essere. Questo andare oltre l'ente è definito "metafisica". L'esserci stesso, per come è, è metafisico perché va oltre l'ente, in vista dell'essere. Diviene con ciò una costituzione dell'essenza umana, addirittura, dice Heidegger, della "natura umana". L'uomo va oltre l'ente: anche nel caso della cosalizzazione, dell'entizzazione, purtuttavia tale modalità esiste in rapporto all'altra, quella che "trascende" l'ente per l'essere. Qui il termine metafisica è utilizzato quindi in maniera diversa da come abbiamo visto finora. Kantianamente metafisica è ora l'essenza dell'uomo, che in quanto ente vive tra gli enti, ma in quanto non-ente trascende costantemente l'ente. Questa è la portata della trascendenza, il cui concetto merita riflessione a parte e ponderata. La trascendenza in Heidegger è "voce della coscienza", una chiamata ad altro da Sé che tuttavia esiste in quanto chiamata

<sup>75</sup> Heidegger, «Was ist Metaphysik?» cit., p. 77.

personale, al Sé. La metafisica è dunque l'uomo stesso. Si noti il proseguo della citazione. «In quanto esiste l'uomo, accade il filosofare». Abbiamo detto: la metafisica accade nell'essenza dell'esserci. L'essenza dell'esserci è esistenza. E ora si aggiunge, che poiché l'uomo esiste, allora accade anche il filosofare. Heidegger ha qui in mente la teoresi, lo sguardo che dalla vita si stacca per tornare su di essa. La filosofia per l'appunto. Filosofia e metafisica si tengono strette. Dalla costituzione naturale dell'uomo, dal suo trascendere l'esistente (l'ente) nasce la filosofia, un vero e proprio «salto». Un «salto particolare della propria esistenza»: dall'atteggiamento naturale e irriflesso della vita, anche per Heidegger (come in Dilthey, e anche in Husserl) la vita teoretica stessa è motivo di pensiero, riflessione, de-costruzione storica.

Che cos'è questa passione [*Leidenschaft*] che muove la comunità scientifica, che muove la filosofia? Ebbene, è al storia di questa particolare presa di posizione nei confronti del mondo, da cui deriva un salto particolare (quindi uno spostamento spaziale dall'atteggiamento per così dire naturale). Eppure, detto ciò, non possiamo non tornare sulle prime parole della citazione. Il salto esistenziale, con cui la filosofia si mette in moto, per vivere nella vicinanza delle «possibilità fondamentali dell'esserci nella sua totalità», non è che la metafisica dell'uomo. Questa costituisce l'atteggiamento fondamentale: per l'appunto meta-ta-physica, ovvero andare-oltre-l'ente. Tale atteggiamento invece non è "artificiale" (come lo è quello filosofico, che abbisogna di un salto esistenziale). È l'atteggiamento, lo leggiamo nelle prime parole, che l'esserci umano non può che avere se vuole rapportarsi all'ente. L'uomo è in grado di "vedere" enti (e quindi cosalizzare, entificare, usare, praticare, vivere, saper di vivere) solo perché un fondo "si stacca" dall'ente: ovvero il non-ente, l'essere. Un doppio sguardo allora sembra apparirci ora: il primo, quello costitutivo dell'uomo. È lo sguardo che nel suo daffare col l'ente è già metafisico, perché, benché irriflessivamente (inautenticamente), va oltre l'ente stesso. La condizione di possibilità del rapporto con un qualcosa che chiamiamo "ente", è che ci si mantenga in ciò che ente non è, nell'essere. L'ente può darsi in differenti modalità (autenticamente, inautenticamente): eppure nessuna di esse sarebbe possibile senza ciò che ente non è, ovvero la modalità stessa, l'essere. Il secondo sguardo è quello filosofico. Sulla metafisica in quanto naturalità dell'uomo, costituzione fondamentale dell'esserci (che parla, comprende, si trova, è-nel-mondo), avviene un "ulteriore salto", anch'esso non intellettuale, bensì vitale (esistenziale), quindi umano (appunto perché esistenziale). In tutto ciò ritroviamo le riflessioni di Dilthey sulle visioni del mondo, sulle molteplici pratiche di stare al mondo, che anche per Dilthey fondano sguardi e esperienze diverse. La filosofia, per l'appunto, anche per Dilthey non fa che tenersi da presso alle «possibilità fondamentali» dell'uomo «nella sua totalità».

Si passi ora ad analizzare in parallelo col precedente passaggio heideggeriano, le parole di Dilthey con cui si esprime alla fine della *Einleitung*. Prima esponiamo brevemente il contesto in cui il brano si trova. Il II libro è stato da Dilthey stesso definito una "fenomenologia della metafisica": essa ha mostrato «il fatto che i concetti e le proposizioni metafisici non scaturiscono

dalla pura posizione del conoscere rispetto alla percezione, ma dal lavoro del conoscere stesso in un contesto creato dalla totalità dell'uomo». <sup>76</sup> La metafisica ne esce decostruita: essa è l'atteggiamento del puro pensiero rispetto alle percezioni. Questo conduce al "punto di vista naturale", per il quale la volontà di conoscenza vuole «penetrare e domare questo soggetto di fronte a noi, questa causa efficiente. Essa non è cosciente anzitutto della connessione del soggetto del corso della natura con l'autocoscienza». <sup>77</sup> La metafisica si sviluppa nell'atteggiamento naturalistico, che configura il rapporto soggetto - mondo come potenza della volontà. La mancanza di autocoscienza, di quel dappresso alle possibilità fondamentali che solo lo sguardo riflessivo del "salto esistenziale" filosofico può tenere insieme nella totalità, lascia libero corso al rapportarsi all'ente in quanto "causa efficiente", all'individuo nella società in quanto "atomo" da gestire tramite leggi, al diritto in quanto "contratto tra individui astratti". Dilthey fa coincidere quindi la metafisica non con la filosofia occidentale (come fa Heidegger), bensì col "sistema naturale" che è, a suo modo di vedere, l'ultima forma di metafisica che è andata a imporsi in Europa. Dilthey è nello stesso tempo cauto nel liquidare i fenomeni in maniera troppo affrettata. Non contrappone il sistema naturalistico come un male da combattere *tout court*. Tale potente filosofia (il sistema naturale - metafisica) si è sviluppata attraverso un'autocoscienza dello spirito che nella storia ha costituito una vera e propria forma nuova di vita, su cui si fonda la coscienza di sé come figura di libertà. Detto questo, Dilthey analizza i fatti. Ebbene, la volontà nel sistema naturalistico davanti al soggetto che ora le sta di fronte «si sforza di concepirlo con i mezzi che le sono dati, quelli del concetto, del giudizio, dell'inferenza, perciò come una connessione necessaria del pensiero. Ma ciò che si dà nella totalità della nostra essenza non si può mai risolvere interamente in pensiero». <sup>78</sup>

La metafisica dunque si mostra semplicemente inadeguata per le esigenze non del filosofo, o dello storico, o del naturalista; bensì per le esigenze della «natura piena di vita dell'uomo». <sup>79</sup> Il conoscere unilaterale della metafisica, che vuole costringere la vita al solo pensiero (concetto, giudizio, inferenza) si mostra come insufficiente per la volontà di conoscere volta alla volontà di vita. La vita nella sua interezza viene mutilata dallo sguardo metafisico, dal momento in cui quando per conoscere esercita il principio di ragione si impadronisce del soggetto del corso del mondo e così facendo non trova infine che solo «una necessità del pensiero, e quindi per esso non sussiste né il Dio della religione, né l'esperienza della libertà». <sup>80</sup>

Ciò che la storia ha mostrato (col II libro della *Einleitung*), è confermato dalle esperienze della vita quotidiana: «lo spirito umano non trova insopportabile vedere la connessione logica mediante cui egli va oltre l'immediatamente dato interrotta laddove egli esperisce in un sapere vivente e immediato una libera

<sup>76</sup> GS I; *Einleitung*, p. 785 (p. 395).

<sup>77</sup> GS I; *Einleitung*, p. 785 (p. 395).

<sup>78</sup> GS I; *Einleitung*, p. 787 (p. 396).

<sup>79</sup> GS I; *Einleitung*, p. 787 (p. 396).

<sup>80</sup> GS I; *Einleitung*, p. 789 (p. 397).

configurazione e una potenza della volontà». <sup>81</sup> La forza unilaterale del logico, lo mostra sia la storia che la vita quotidiana, non esaurisce il sentimento della vita, del sapere vivente, costituito da sentimento e volontà. Pertanto, dice Dilthey, nel tempo della fioritura metafisica il greco considerò comunque libera la sua volontà, poiché gli si dava in un sapere «vivente e immediato». Non divenne, tale sapere, meno sicuro, anche al cospetto della coscienza della necessità del pensiero. L'uomo medievale, "eccessivamente incline" a considerazioni logiche, non ha con ciò ha il mondo storico-religioso in cui viveva. Queste sono dimostrazione del fatto che la necessità del pensiero, la logica, non può da sé bastare a dare conto della completezza di vita; e dove si mostra necessità di pensiero non per questo spariscono sentimento e volontà, ovvero parte della vita stessa, nelle loro manifestazioni, quali la libertà o la religione.

Le scienze nel loro sviluppo hanno minato dalla base le concettualità della metafisica. La metafisica stessa nasce per esigenza della volontà di conoscenza, e si sviluppa in relazione con le scienze umane e naturali del periodo in cui si trova (e viceversa - il rapporto è biunivoco). Quando da ultimo, il tessuto delle astratte "entità sostanziali" della metafisica è lacerato, dice Dilthey, ciò che rimane ora dietro di esse è — l'uomo. L'uomo diviene l'oggetto delle scienze dello spirito, ed qui che il pensiero filosofico deve giungere in soccorso.

Ogni azione ed ogni scritto, prosegue Dilthey, non si pongono che nella "periferia" di un uomo, «noi cerchiamo di arrivare al centro». <sup>82</sup> Dilthey ha in questo passo in mente la sua biografia su Schleiermacher. Ebbene, la vita dell'anima [*das Seelenleben*] si differenzia in arte, religione e così via. Il compito è quello di trovare a questa interezza di molteplicità la base fondativa, e così concepire il processo in cui questa differenziazione si compie, tanto nell'anima quanto nella società. <sup>83</sup> Si possono così studiare i popoli, i tempi storici differenti, e paragonarli tra loro. Qui sorge il «problema più profondo [*das tiefste Problem*]: ciò che nell'essenza dell'uomo è alterabile.

L' "uomo" è l'oggetto dell'indagine: ora come un intero, ora nei suoi contenuti parziali così come nelle sue relazioni. Le scienze dello spirito hanno soppiantato la "metafisica degli spiriti". Attraverso l'indagine analitica cercano l'uomo. È possibile una nuova metafisica dell'uomo? Per Dilthey è divenuta impossibile una metafisica come "scienza". Lo sviluppo intellettuale ha mostrato che i concetti di "sostanza" e "causalità" (sui quali la metafisica verteva) si sono sviluppati gradualmente dalle esperienze viventi, sotto le esigenze della conoscenza del mondo esterno. Sono pertanto ricondotti alla loro vera genesi: l'esperienza vivente, che così spodesta la legittimità dei concetti metafisici stessi, in quanto "creazioni".

Ricapitolando quello che fin qui abbiamo visto possiamo dunque dire: a. la metafisica sorge con le scienze, e si sviluppa in rapporto ad esse (sono tutti frutti della volontà di conoscere); b. la connessione tra scienze e metafisica si modifica: se cambia una parte, gli effetti si fanno sentire anche sull'altra; c. al cospetto delle scienze naturali e del loro sviluppo dal XVII secolo, e di quelle

<sup>81</sup> GS I; *Einleitung*, p. 777 (p. 391).

<sup>82</sup> GS I; *Einleitung*, p. 761 (p. 383).

<sup>83</sup> GS I; *Einleitung*, p. 761 (p. 383).

dello spirito sviluppate dal XVIII secolo, la metafisica crolla, poiché le sue concettualità vengono ora “disinnescate” dalle scienze. Quando la metafisica crolla, però, dietro le macerie non c’è il nulla, bensì l’uomo. La volontà di conoscenza non si è esaurita. Pertanto il compito della filosofia è ancora una volta quello di svolgere il proprio ruolo in connessione con le scienze e con tutte le altre pratiche dell’uomo.

Quest’uomo, ora visibile in quanto “completo”, non si dà in una sola dimensione (il pensiero logico — il principio di ragione). Si dà invece come volontà, sentimento, intelletto. Nei confronti delle nuove scienze, ci si aspetta allora il sorgere di un’altra metafisica? Oramai ciò non è più possibile: non una metafisica come scienza. Poiché le scienze sono divenute oramai libere nella ricerca, e non c’è più spazio per la metafisica. Eppure un primo risultato è questo: la metafisica non è più possibile, *come scienza*. È possibile però come “sistema naturalistico”. Il sistema naturalistico prevede l’uomo naturale, il diritto naturale, il principio naturale, sotto cui l’individuo non diviene che un astratto atomo. La metafisica per Dilthey non è quindi più possibile come sistema, come scienza. Permane però come *Weltanschauung*.

Accanto a questi riferimenti, anche in Dilthey, come abbiamo visto più su in Heidegger, troviamo un altro significato di metafisica.<sup>84</sup>

Ma l’elemento meta-fisico della nostra vita come esperienza personale, vale a dire come verità religioso-morale, rimane.<sup>85</sup>

La metafisica riconduceva l’uomo a un ordine superiore. Ebbene, la forza di tale rapporto non proviene per Dilthey da un’inferenza di una ragione teoretica (Kant). Tali idee si fondano nell’esperienza interna [*in der inneren Erfahrung*], si sono sviluppate in essa, e con la riflessione su di essa. Si sono conservate a dispetto della necessità logica del pensiero, e non a partire da essa. Nell’esperienza interna, cifra dell’uomo in quanto tale, l’esperienza della volontà della persona si sottraggono ad una presentazione universalmente valida, cogente e vincolante per un altro intelletto. Queste esperienze, reali e effettuali in me, non rientrano nella metafisica, poiché tramite inferenze non è in grado di raggiungere l’obiettività di questa “parte di vita”. La ragione potrà giungere a un panlogismo, ma non di più. La psicologia d’altro canto non potrà che stabilire comparativamente le comunanze della vita psichica, mentre «la contenutisticità [*die Inhaltlichkeit*] della volontà umana permane tuttavia nella libertà della roccaforte della persona [*in der Burgfreiheit der Person*]». <sup>86</sup> Dilthey non si sottrae, tanto quanto ha fatto Heidegger, a riportare la metafisica nel suo elemento primario, il *Meta-Physische*: l’elemento che la logica gli mostra quando chiarisce il suo «andare oltre l’immediato dato». Questo andare oltre il dato immediato (oltre l’ente), è un superare il dato in

84 Cfr. Mario G. Lombardo, «Meta-fisica, comunione di destini, speranza. Elementi antropologici della filosofia di Dilthey», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D’Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 317-333.

85 GS I; *Einleitung*, p. 763 (p. 384).

86 GS I; *Einleitung*, p. 765 (p. 385).

vista del non-dato del dato stesso (l'essere dell'ente). Anche in Dilthey quindi l'elemento metafisico è motivo della quotidiana trascendenza dell'ente per l'essere, o meglio, del dato per la vita. L'andare oltre il dato immediato è parte dell'esperienza stessa, interna, in cui riflessione e pratica sono un tutt'uno di esercizio di vita. «Non è perché siamo costretti da una coerenza logica che assumiamo una connessione superiore con cui è intessuto il nostro vivere e morire».<sup>87</sup>

Piuttosto, il vivere e il morire è intessuto di una "connessione superiore" per l'elemento meta-fisico dell'uomo, quel superare il dato immediato nella riflessione, nel profondo dell'autoriflessione. In essa sono possibili l'andare oltre l'ente, il sapersi un non-ente: ovvero esperire la dedizione [*Hingabe*] e la libera negazione della nostra egoità. Queste esperienze di vita, di profonda auto-riflessione, sono il superamento del semplice dato e l'apparire della consapevolezza della «nostra libertà dalla connessione della natura»; scaturlisce la coscienza che tale volontà non può essere condizionata dall'ordine della natura, alle cui leggi la "propria" vita non corrisponde, «ma solo da qualcosa che si lascia quest'ordine alle spalle». Queste sono esperienze personali, proprie della volontà. Talmente personali, dice Dilthey, che l'ateo è in grado di vivere questo elemento meta-fisico, mentre la rappresentazione di Dio in un credente può essere un mero guscio privo di valore. La forma di tale stato di fatto è la liberazione [*die Befreiung*] della fede religiosa dalla sua legatizza metafisica; che così facendo raggiunge la sua autonomia [*Selbstständigkeit*].

L'uomo è religioso-morale. Questa è la sua trascendenza. Per trascendenza quindi intendiamo l'andare oltre l'ente. Notiamo la similitudine qui con Heidegger: anche per Dilthey questo andare oltre l'ente accade nel quotidiano, è il modo di rapportarsi alle cose. Anche per Dilthey l'elemento meta-fisico è parte dell'uomo come struttura propria. La vita non si esaurisce nel dato-finito, ma trascende. Non in cielo però, bensì nella propria vita personale; nell'esperienza della propria vita, nella riflessione interna che, questa sì, costituisce il momento di libertà inafferrabilmente personale. Non si tratta qui di idee su Dio, o concezioni del mondo. Dilthey parla dell'esperienza della propria volontà, che come tale non è esprimibile in concetti cogenti o inferenze logiche. Trascendere nel proprio vissuto religioso-morale significa che l'uomo, di natura, vive questa trascendenza in un'esperienza propria (l'esperienza religiosa e morale). La quale è irriducibile alla necessità del pensiero: non c'è necessità logica che possa entrare in comunicazione con questo elemento meta-fisico. Ancora una volta, in forma ulteriore, si ripresenta l'incontro tra pensiero e vita. L'elemento meta-fisico è totalità di vita; è esperienza della volontà, perché è mossa dal sentimento; esso si sostiene da sé nell'esperienza della propria libertà, e della propria autonomia. Questo moto di liberazione, che avviene nella coscienza europea, e che rimane un prodotto dello spirito durevole per tutti noi, è l'elemento meta-fisico.

Se dunque una metafisica come scienza non è più possibile, e se per Heidegger la metafisica è nel suo tramonto, l'uomo è, per entrambi, in essenza

87 GS I; *Einleitung*, p. 765 (p. 385).

meta-fisico. In Heidegger, l'abbiamo visto, in quanto metafisico può divenire filosofo. In Dilthey, in quanto metafisico l'uomo è religioso e morale. Ora diviene più perspicua la convergenza di queste figure: la coscienza religiosa, quella morale, quella filosofica non sono che possibilità di esperienza date all'uomo. Sono la possibilità di essere autenticamente: ovvero di dirigere la propria dedizione [*Hingabe*] all'interesse, alla totalità; a ciò che ente non è. La filosofia, la religione, l'arte fanno di questa totalità una totalità "intera", di dato/non-dato, di ente/essere dell'ente; la filosofia può e deve fare della sua dedizione particolare [*Hingabe*] il proprio compito [*Ausgabe*]: riconsiderare sempre nuovamente le condizioni dell'intero, della modalità di darsi del meta-fisico (la vita — l'essere).

#### 4.3 UMANO, NON-UMANO, POST-UMANO

È dunque l'uomo sempre uguale a sé nella storia? In che modo il pensiero storico, la scoperta della storicità dell'uomo è oggi ancora pensiero vivo per il presente? Si è visto come il paradigma della storicità abbia portato Dilthey e Heidegger a porsi in maniera differente nei confronti della filosofia e della stessa storia dell'umanità. È dunque per Dilthey l'uomo sempre uguale a sé, in ogni epoca? Qual è, di contro, la posizione di Heidegger? Sembrerebbe che qualsiasi definizione di uomo, di natura umana, finendo col cosalizzare l'uomo, non possa per Heidegger che fallire. Perché allora riferirsi alla necessità della metafisica? L'uomo è animale metafisico? Non è questa una costante nel fluire del tempo e nel trascorrere della storia?

Il rapporto tra uomo e sistema — nodo della connessione come dice Dilthey — *Dasein* nella storia dell'Essere per Heidegger, rimane oggi oggetto di riflessione imprescindibile per comprendere il nostro tempo. Il destino della metafisica incombe come non mai, nell'era tecnica-tecnologico-scientifica, virtuale e globale. Dilthey e Heidegger lasciano in eredità due esempi di "filosofia del passaggio", della "crisi", che oggi risuonano attuali. Uomo e sistema di connessioni, struttura della vita e sedimentazione storica: quanti aspetti oggi giorno si impongono all'attenzione del filosofo?

Il sistema retroagisce sull'individuo, in quel rapporto di sintesi attiva e passiva che fa dell'apriori un apriori storico. La tematizzazione dell'azione e della retroazione del sistema, del rapporto soggetto-oggetto, uomo-mondo, ha tenuto occupati i filosofi e gli studiosi di molteplici ambiti scientifici per tutto il Novecento, ed è ancora materia centrale di studio. Non ci si riferisce qui tanto al problema filosofico per eccellenza che riguarda il rapporto soggetto-oggetto, quanto alla declinazione di tale problema nel corso degli ultimi cento anni anche negli ambiti delle scienze dello spirito (sociologia, antropologia etc.).

La storia presenta all'uomo contemporaneo sistemi di tale forza da lasciar supporre che il posto dell'uomo nel mondo sia fondamentalmente compromesso, ora in maniera del tutto inedita rispetto al passato. Il paradigma uomo-limiti-alterità è andato nella storia mutando e cambiando forma, a partire dalla *physis* greca, passando dal dio medievale, a quello cartesiano, che infine giustificava il mondo. E ancora da Kant al suo noumeno, sino



alle scienze ottocentesche. Il nuovo assetto consegna all'uomo la novità del nichilismo, del *nihil* fondativo nel suo riecheggiare metafisico.<sup>88</sup>

Tecnica, mercato e totalitarismi chiamano l'uomo al proprio sé, al pensiero della propria possibilità più propria e autentica. Quale autenticità per l'uomo contemporaneo? Ha ancora senso parlare di autenticità? Che cosa ne è dell'azione reotroattiva e coalizzante della tecnica, del mercato e della politica dalla fine dell'Ottocento ad oggi?

Tali sono i temi che ancora oggi si impongono come urgenti per il presente dell'uomo. Si pensi all'agire economico. L'attuale sistema capitalistico, in continua espansione planetaria e virtuale (la finanza) retroagisce sull'uomo "costruendolo" in quanto "consumatore".

Mentre, come abbiamo visto, per Heidegger la metafisica sfocia nell'era della tecnica come propria figura storica, per Dilthey non è la metafisica a evolversi in macchinazione, quanto, semmai, il "sistema naturale" il cui paradigma si è imposto nei molteplici saperi dell'uomo. Nella visione della società, del diritto, della politica e dell'uomo il sistema naturale pone fede in leggi naturali. La ragione scientifica, per Dilthey, ha dato all'uomo moderno le conoscenze con le quali ha potuto dominare e foggare la realtà. Questa corrente «dappertutto ha frugato il reale, lo ha analizzato, lo ha costruito, ne ha trovato le leggi, ed ha conseguito il dominio sulla natura, ha cercato di soddisfare gli immensi bisogni della nuova poderosa società del lavoro, dandole un nuovo ordinamento».<sup>89</sup> Questa che è una "grande filosofia", la più potente di ogni altra anteriore, è «coscienza dell'immanenza, della razionalità del reale».<sup>90</sup> Le singole metafisiche, secondo Dilthey, possono essere considerate come semplici sottoprodotti di questa filosofia, di questa figura della coscienza europea, frutto delle scienze, delle volontà di sapere, dei motivi che la storia ci mostrano. L'idea di società per la "visione del mondo" naturalistica è la seguente:

Come la natura è regolata armonicamente da grandi leggi, come nello spazio mondiale le grandi masse seguono il loro corso regolare senza mai accavallarsi rovinosamente le une sulle altre, così anche nella società umana è insita una regolarità, che senza interventi artificiali ne assicura l'armonia. Questa è la dottrina del sistema naturale nella società.<sup>91</sup>

Dal XVII secolo in poi per Dilthey l'evoluzione è dominata in misura sempre maggiore dal concetto di "legge naturale". Sulla base di tale legge l'evoluzione passa per le rivoluzioni della storia. Mentre la rivoluzione inglese scaturì dal concorrere del sentimento riformato della forza personale, con l'incipiente coscienza filosofica; la seconda rivoluzione inglese, quella francese e tutte le successive rivoluzioni furono promosse dalla nuova "coscienza razionale" — furono causate dagli stessi principi di diritto naturale che guidarono anche le grandi riforme del secolo XVIII.

<sup>88</sup> Sul destino dell'Occidente come conseguenza dell'origine segnata dal *nihil* si veda l'opera di Emanuele Severino. Tra i molti testi: Emanuele Severino, *Essenza del nichilismo*, Gli Adelphi, Adelphi, 1995.

<sup>89</sup> Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* cit., p. 309.

<sup>90</sup> Ivi, p. 310.

<sup>91</sup> Ibidem.

Con quale risultato, si domanda Dilthey? I principi del diritto naturale hanno dissolto la società antica, senza però creare un nuovo ordine sociale stabile. Il sistema naturale agì col trasformare l'ordinamento giuridico mediante la giurisprudenza romana, per le esigenze che nel tempo commercio e dell'industria imponevano (libertà di movimento per il capitale); la giurisprudenza romana sciolse così la persona singola dagli antichi legami (proprietà, diritto familiare, diritto pubblico) e infine il contratto, in cui le volontà cooperano sovranamente, diventò forma fondamentale di tutti i rapporti giuridici. Anche il diritto, in ultimo, fu ricostruito pensando a individui astratti sulla base del contratto (giusnaturalismo e contrattualismo). Così, aggiunge Dilthey, come la volontà secondo il sistema naturale, aveva creato il contratto statale, allora poteva anche scioglierlo.

Il risultato in ambito economico invece, vale la pena citarlo per intero:

Nel campo economico il sistema naturale ha prodotto la terribile conseguenza del capitalismo. Il capitale mobile ha potenza illimitata in seno all'odierno ordinamento giuridico, allo stesso modo come la ebbe nell'impero romano. Esso può fare e disfare a suo talento; è simile ad una bestia dai mille occhi e dai mille artigli e senza coscienza, che può rivolgersi dove più le talenta.<sup>92</sup>

La tecnica, "per sua essenza" non può porsi "limiti", punta ora a superare l'umano stesso in vista dell'oltre-umano, significativamente nell'immaginario odierno rappresentato dalla lotta uomo e macchina, uomo e cyborg.<sup>93</sup>

Se già Heidegger nel 1953 mette in guardia dall'ingenuità di ritenere la tecnica un semplice e neutro *medium* utilizzabile dall'uomo,<sup>94</sup> palesando il carattere retroattivo della stessa, che fa dell'uomo un *Bestand* [fondo] a sua volta sfruttabile e utilizzabile, sono le ricerche di Hans Jonas a riportare in primo piano la questione etica per l'era tecnologica.<sup>95</sup>

Jonas parla di una «natura dell'agire umano» che muta, in quanto mutata radicalmente è la tecnologica, nel passaggio da quella antica a quella moderna.<sup>96</sup> L'uomo non è mai stato privo di tecnologia, sottolinea Jonas, ma la tecnologia moderna verte su una differenza decisiva. Prima della modernità «la vita dell'uomo oscillava tra ciò che perdura e ciò che muta: ciò che perdura era la Natura e ciò che muta le sue opere. [...] È proprio la mutevolezza delle vicende umane a garantire la stabilità della condizione umana». <sup>97</sup> Con la tec-

<sup>92</sup> Ivi, p. 311.

<sup>93</sup> Su umano e "oltre umano" a partire da un'analisi filosofica del sistema capitalistico e questione di genere, si veda il recente contributo di Eugenia Lamedica, «Gender question o questione capitalistica? Totalità senza coscienza», *GE (Gioventù Evangelica)*, 219 (2012), p. 1-22.

<sup>94</sup> Cfr. Martin Heidegger, «Die Frage nach der Technik», in *Gesamtausgabe*, vol. VII: *Vorträge und Aufsätze*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, p. 5-36; trad. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 5-27.

<sup>95</sup> Il suo testo più rappresentativo: Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979; trad. it. *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

<sup>96</sup> Hans Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, The University of Chicago Press, Chicago 1974; trad. it. *Frontiere della vita, frontiere della tecnica*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 125.

<sup>97</sup> Ivi, p. 129.

nologia moderna, la tecnica cambia e la posizione dell'uomo nei confronti del *kòsmos*, il rapporto con la Natura, è ora profondamente mutato. *L'homo faber* trionfa sull'*homo sapiens*, di cui prima era solo una parte. Questa dimensione diviene col tempo totalizzante, e, potenzialmente, senza limiti. Jonas indica la necessità perciò di un nuovo imperativo categorico, che ponga freni e limiti a ciò che di per sé non concepisce limiti, ovvero la tecnologia moderna, la produzione capitalistica:

Ciò richiede un nuovo tipo di imperativo. Se la sfera della fabbricazione ha invaso lo spazio vitale dell'azione, allora la moralità non può che invadere la sfera della fabbricazione, da cui si era in passato tenuta a distanza, e questo nella forma dell'intervento pubblico. L'azione pubblica non si è mai trovata a doversi occupare di questioni così complesse e così lontane nel tempo. In realtà, la diversa natura dell'agire umano cambia la natura stessa della politica.<sup>98</sup>

In questo quadro "natura" e "artificiale" non hanno più il limite che avevano nel passato premoderno (quello tra città e natura, *pòlis* e *physis*). La città degli uomini si espande sino a coincidere con l'intera natura terrestre (e oltre, oggi diremmo anche "extra-terrestre": si pensi qui ai progetti di colonizzazione di altri pianeti, al limite tra sogno e fantascienza, sono indicativi però di un'idea precisa di progresso). L'artificiale e il naturale vanno fondendosi in una simbiosi futuristica. Ciò che è naturale viene assorbito nella sfera dell'artificiale, e allo stesso tempo gli artefatti, le opere, lo «spirito oggettivo», che influiscono sull'uomo e mediante l'uomo, generano una propria «natura», «una necessità con cui la libertà umana deve confrontarsi in un senso completamente nuovo».<sup>99</sup> Non solo la *téchne* agisce sul mondo non umano: l'uomo stesso è diventato uno degli oggetti della tecnologia.

*L'homo faber* si volge a se stesso ed è pronto a trasformarsi nell'artefice di tutto il resto. Questo compimento del suo potere, che preannuncia verosimilmente la sopraffazione dell'uomo, questo soggiogamento finale della natura da parte dell'artificio, fa appello alle ultime risorse del pensiero etico, che non si è mai trovato di fronte alla possibilità di scegliere delle alternative a quelli che venivano considerati i limiti definiti della condizione umana.<sup>100</sup>

Proprio questi limiti sono messi in discussione. I limiti della "condizione umana", dell'uomo nella sua essenza: è dunque in atto un mutamento radicale? Va installandosi l' "artificiale" come fosse una "seconda natura", una "connessione acquisita", di cui non è più possibile però vederne provenienza e limiti, struttura e portata? Si prenda ad esempio la rivoluzione comunicativa avvenuta nel Novecento. All'emergere delle masse in quanto "soggetti comunicativi" è corrisposta la "comunicazione di massa". Inedita forma del comunicare, assimilabile come estensione e potenzialità alla globalità come vettore di espansione, ha creato l'opinione pubblica<sup>101</sup> e il gusto di massa tramite la sua struttura.

<sup>98</sup> Ivi, p. 137.

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> Ivi, p. 141.

<sup>101</sup> Già Heidegger in *Sein und Zeit* mette in luce la deriva inautentica della sfera pubblica, della pubblicità, della pubblica opinione, la *Öffentlichkeit*. Riferimenti testuali da aggiungere. Importante opera sulla storia dell'opinione pubblica, in cui vengono messi in luce i rapporti di forza in

Siamo spettatori immersi nella “mass-medialità”. Trattasi di una struttura tutt’altro che lineare (semmai corrispondente alla logica del “multiversum”<sup>102</sup>), in cui massa-medium-messaggio (secondo lo schema segno-oggetto-interpretante di Peirce, i cui ruoli ora però scivolano di volta in volta l’uno nell’altro) costituiscono un rimando continuo di creazione, modificazione e elaborazione, in cui il soggetto/individuo è infine “battezzato” come cittadino del *global village*,<sup>103</sup> — la cui realtà è detta oggi “aumentata”.<sup>104</sup>

L’uomo contemporaneo vive di fronte al proprio annichilamento da una parte, guardando in faccia il nuovo paradigma che starebbe per divenire, o che è già divenuto. L’uomo nuovo è ora post-gutenberghiano,<sup>105</sup> creando così l’impressione di assistere ad un vero e proprio cambio essenziale dell’uomo e dell’umanità, un cambiamento che inerisce l’apriori storico e strutturale dell’individuo stesso nel suo essere-nel-mondo, nella totalità della vita. Il paradigma del libro stampato si trasforma ora in quello del libro del mondo di paolina memoria. Uomo nuovo di fronte al libro aperto del mondo, che è interamente leggibile in quanto connessione. A ciò non può che accompagnarsi una nuova critica di tale essere in via di sviluppo, di tale uomo nuova creatura modificata storicamente; una critica di una ragione anch’essa nuova, non più identica a sé e universale, bensì storica e prodotta; prodotta anch’essa della tecnica, della retroazione del *medium*, residuo passivo della pratica di mondo che di volta in volta l’umanità vive ed è essenzialmente — una ragione, quindi, “telematica”.<sup>106</sup>

La storia stessa, la congiunzione delle azioni orientate e convergenti degli uomini, le gesta dell’umanità, il complesso di obiettivi, sentimenti e lotte, di opere e imprese, il prodotto dell’uomo e del suo spirito; anch’essa, infine, viene dichiarata “finita”.<sup>107</sup> O per lo meno, anche se non proprio finita, ci si sente come se tale fine sia imminente, “alla fine dei tempi”.<sup>108</sup> La storia, al contrario, è ancora tutta da guardare, diltheyanamente con “intenzione filosofica”, heideggerianamente sapendo porre e ri-proporre la «domanda fondamentale», la domanda della filosofia, quella autentica, del pensiero.

campo, è: Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, 8. Aufl, Sammlung Luchterhand, 25, Luchterhand, Neuwied [u.a.] 1976, 399 p.

102 De Giovanni, *La filosofia e l’Europa moderna* cit., p. 351.

103 L’espressione, come è noto, è stata coniata nel 1955 da McLuhan, vedi: Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Niemeyer, 1964; trad. it. *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano.

104 *Augmented reality* è un’espressione che compare in letteratura già negli anni Quaranta del Novecento. La sua diffusione si ha a partire dagli anni Ottanta, per giungere infine oggi ad essere la descrizione più fedele di ciò che la tecnologia “smart” è e vuole essere per l’uomo di oggi, ma soprattutto per quello di “domani”.

105 Cfr. Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Canadian university paperbooks, University of Toronto Press, 1962.

106 Paolo D’Alessandro, *Critica della ragione telematica. Il pensiero in rete e le reti del pensiero*, LED, Milano 2002.

107 Francis Fukuyama, *The End of the History and the Last Man*, The Free Press - Maxwell Macmillan Canada, New York 1992.

108 Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, Verso 2011; trad. it. *Vivere alla fine dei tempi*, Ponte alle Grazie, Milano 2011.

Nel Novecento le scienze sono andate specializzandosi sempre più. Lungi dall'aver superato l'imbarazzo di fronte alla propria validità, permangono ancora oggi, se possibile in forma ancora più amplificata, le domande circa la natura dell'uomo. Mai come ora! In un'epoca nella quale la tecnica ha superato di gran lunga la potenza mai ottenuta nel passato. L'uomo diviene oggetto della tecnica nelle forme più diverse: negli sport con il tentativo mai esaurito di superare ogni limite fisico (nella corsa, per esempio). Le gare internazionali del secolo scorso sono state spesso teatro di gesti di forza politici, in cui a gareggiare erano uomini che tendevano a diventare essere super-uomini.

Il metodo della scienza, in particolare quando ha a che fare con la vita umana, si impone quanto mai come motivo di dibattito, stretto tra le morse dell'etica e della morale di stampo religioso da una parte e un'imprecisa "etica scientifica" dall'altra. La filosofia, seppure chiamata a prender parola, sembra non riuscire più a trovare il ruolo appropriato in questo nuovo assetto dei saperi e delle pratiche.<sup>109</sup>

L'era della tecnica, della macchinazione, della metafisica, nel suo apice e nel passaggio epocale: in questo quadro che ne è e che ne sarà dell'uomo? Che il pensiero del Novecento, su queste basi, si sia trovato di fronte a una fase nuova della storia dell'umanità, non c'è dubbio. È ora in gioco il rapporto tra uomo e tecnica, e, soprattutto, il retroagire di quest'ultima. Il potere ora smisurato (senza misura, senza giusta misura) dell'uomo sulla terra, e il potere della tecnica sull'uomo stesso: i rapporti di forza disorientano l'uomo postmoderno.<sup>110</sup> Azione e reazione del *medium*, la non-neutralità di quest'ultimo e la ragione come prodotto di pratiche e tecniche, del fare umano, hanno guidato studi importanti del secolo scorso, i quali dispongono del concetto di "umano" in maniera significativa per gli spunti di analisi che vogliamo offrire.

Esemplificativo è il lavoro di Walter J. Ong, col suo *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. L'opera è divenuta un classico e un punto di riferimento nelle ricerche antropologiche del Novecento. In essa si affronta la storia delle tappe della civiltà umana, dall'oralità alla scrittura. La tesi di fondo è che una "tecnica" — la scrittura — ha mutato la facoltà stessa del pensiero dell'uomo, ri-strutturando la natura del pensare e quindi, di conseguenza, la natura dell'uomo.<sup>111</sup> Viene in questo contesto citata l'opera di Ong non solo

109 «Sorge quindi anche l'interrogativo sul valore fondamentale, interrogativo che oggi va posto alle persone, alle opere e alle istituzioni. Esso suona così: in che misura queste ultime hanno oltrepassato la linea?», Ernst Jünger, *Über die Linie*, in *Sämtliche Werke*, vol. VII, Klett-Cotta, Stuttgart 1980; trad. it. *Oltre la linea*, in *Oltre la linea*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1989, p. 47-105, p. 86.

110 Usiamo qui questa espressione, divenuta oramai troppo generica, riferendoci ad una categoria che necessiterebbe di maggiore approfondimento, e che risale al saggio ormai classico di Lyotard: Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Les Editions de Minuit, Paris 1979; trad. it. *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, tr.it. di Carlo Formenti, Feltrinelli, Milano 1981.

111 In Italia importanti studi in questo senso sono stati condotti dal filosofo Carlo Sini. Tra le sue opere: Carlo Sini, *Teoria e pratica del foglio-mondo: la scrittura filosofica*, 2ª ed., Biblioteca di cultura moderna, Laterza, 1997; Carlo Sini, *Filosofia e scrittura*, Laterza, 1994; Carlo Sini, *Il simbolo e l'uomo*, EGEA, 1991.

perché sostiene la tesi che una nuova tecnica (la scrittura) abbia mutato l'uomo (il suo pensiero, e anche la sua conformazione fisica, cerebrale), ma anche per gli assunti di base della ricerca. Fin dalle premesse metodologiche leggiamo di un nuovo modo di "guardare" all'uomo nella sua essenza: «abbiamo, dunque, dovuto rivedere il nostro modo stesso di intendere l'identità umana».<sup>112</sup>

La ricerca stessa, la sfida del pensiero di fronte all'uomo, tenta di afferrarlo a partire da un cambio di metodo e punto di vista. Quanto sia consapevole della violenza dello sguardo scientifico, questo non è dato qui di discuterne. Basti rilevare che senza ampia problematizzazione l'uomo nella sua identità comincia ad essere pensato in maniera del tutto differente da prima. Una vera e propria mossa metodologica per poter affrontare la ricerca. Se questa di per sé è più che legittima, dato che anche lo sguardo filosofico comincia con un prendere posizione (si pensi all'*epoché* di Husserl), più problematico è il non problematizzare la stessa "presa di posizione". Non rendere conto della propria lente di ingrandimento rischia di far dimenticare della lente stessa da cui si sta guardando. Per la prima volta nella storia questa "lente d'ingrandimento", la tecnica, se dimenticata (artefatto che diventa "natura") rischia di retroagire sull'uomo fin nelle radici della sua essenza. È la prima volta nella storia, come ci ricorda Hans Jonas, che la tecnica gode di un potere superiore a quello di un possibile controllo su essa stessa, da parte dell'uomo — un potere potenzialmente annichilente dell'intera umanità. Ong porta avanti l'analisi, mettendo in luce il rapporto di azione-reazione del mezzo su chi il mezzo lo utilizza:

Queste irresistibili trasformazioni dipendono dal fatto che l'intelligenza è sempre autoriflessiva, per cui interiorizza anche i suoi strumenti esterni, i quali diventano parte del suo proprio processo di riflessione.<sup>113</sup>

Gli strumenti esterni, il *medium* di cui abbiamo visto sopra, è da Ong ricondotto alla sua azione riflessa, la sua azione di installazione e quindi mutamento dell'intelligenza. L'*Intelligere*, ovvero *intus legere*, il "leggere dentro", viene ricondotto all'enigma ermeneutico: non solo la pratica della "lettura" dipende dall'occhio, da chi legge, e dalla cosa letta. Questa pratica storicamente si struttura, e nel tempo, nel suo esercitarsi, muta retrospettivamente, in maniera essenziale la "natura" del soggetto della pratica, ovvero di chi legge — l'uomo. La tecnica in questa maniera, lungi dall'essere una semplice "cosa" a servizio dell'uomo, o una semplice scoperta, una banale novità a disposizione, appare quanto mai efficace nella sua azione di retroazione sulla struttura stessa "uomo". Portata alle logiche conseguenze, la tesi finora esposta non può che comportare che anche le altre pratiche umane, comprese quelle "teoretiche", siano letteralmente un "prodotto" della scrittura:

L'esistenza stessa della filosofia e di tutte le scienze e le «arti» dipendono dalla scrittura: questo significa che esse sono prodotte non dalla mente umana senza aiuti, ma dalla mente che usa una tecnologia profondamente interiorizzata, incorporata nei processi mentali stessi.

<sup>112</sup> Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Methuen, London e New York 1982; trad. it. *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 19.

<sup>113</sup> Ivi, p. 122.

La mente interagisce col mondo materiale che la circonda in modo più profondo e creativo di quanto finora non si credesse. La filosofia, mi pare, dovrebbe avere più consapevolezza di essere un prodotto tecnologico, il che significa un tipo speciale di prodotto molto umano. La logica stessa emerge dalla tecnologia della scrittura.<sup>114</sup>

La cosalizzazione è completa. Certo non possono non essere assunte come fondamentali tali ricerche, e nemmeno è possibile far finta che la nascita dell'alfabeto non abbia avuto influenza sulla capacità di astrazione e quindi di fare filosofia. E nemmeno è lecito ignorare il fatto che proprio in quei secoli (quelli dell'alfabeto greco) avvenne un passaggio epocale nella storia dell'umanità, come mette in luce Jaspers con la sua formulazione di *Achsenzeit*.<sup>115</sup>

Detto ciò però il pericolo in queste affermazioni è latente, e sta in ciò a cui rimandano. Non perché richiami la filosofia al proprio essere prodotto storico, prodotto di un certo tipo di umanità, storicamente localizzata, con una propria tecnologia (come abbiamo visto la "coscienza storica" fin dall'Ottocento comporta le analisi storiche e genetiche anche della filosofia, in maniera essenzialmente filosofica a partire proprio da Dilthey). Ancora Husserl negli anni Trenta, interrogandosi sull'Europa e la storia, accenna alla nascita della filosofia come al sorgere dell'idea, di un paio di greci un po' bizzarri.<sup>116</sup> Certo in Husserl l'evento fondativo non è risultato dell'azione-retroazione di una tecnica utilizzata. Husserl lo indica come evento storico, ed è acquisito come tale, senza tentare di volerlo "spiegare".

Ong invece rintraccia la spiegazione, il rapporto di causa ed effetto, e vuole spiegare scientificamente lo strutturarsi della facoltà superiori dell'uomo (tra le quali il pensiero in grado di astrarre, quello della filosofia) come prodotto, in-dotto, strutturato dalla tecnica e dal suo utilizzo, per la precisione dalla tecnica alfabetica. L'ingenuità filosofica di Ong consiste nel fatto di credere che esista una "mente umana senza aiuti", alla quale contrapporre una "mente che usa una tecnologia". Non si accorge che già tale differenziazione è un pregiudizio del suo metodo, un prodotto della "metafisica". Non è forse una mente del genere, una mente senza aiuti esterni, già un'astrazione che Dilthey avrebbe senz'altro rifiutato?

Anche la sfera dell'io, del *cogito*, è ricondotta da Ong alla pratica della lettura. Leggere significa costruire la struttura di quel dialogo silente e riflessivo con sé medesimo, che si può denominare "pensiero":

La filosofia hegeliana e post-hegeliana abbonda di problemi concernenti l'oralità e la scrittura. La più compiuta riflessione sull'io, da cui dipende tanta parte del pensiero hegeliano e fenomenologico, è il risultato non solo della scrittura ma anche della stampa: senza queste tecnologie non esisterebbe la moderna privatizzazione dell'io, con la sua sensibile autocoscienza.

<sup>114</sup> Ivi, p. 238.

<sup>115</sup> K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper paperback, R. Piper, 1964.

<sup>116</sup> Edmund Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in *Husserliana: Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, vol. VI, a cura di Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Haag 1954; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, in *Saggi e discorsi*, a cura di Enzo Paci, tr. di Enrico Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 45-65.

Almeno fin dal tempo di Hegel, è andata aumentando la consapevolezza che la coscienza umana si evolve. Per quanto far parte dell'umanità voglia dire essere individui e dunque creature uniche e irripetibili, l'incremento delle conoscenze storiche ha reso chiaro che il modo di sentirsi di un individuo nel cosmo si è evoluto nel corso dei secoli secondo uno schema ben preciso. Gli studi moderni sul passaggio dall'oralità alla scrittura, alla stampa e all'elaborazione elettronica delle parole stanno rendendo sempre più chiari alcuni dei modi in cui questa evoluzione è dipesa dalla scrittura.[...]La scrittura sviluppa la coscienza.<sup>117</sup>

Non si tratta qui di confutare Ong, quanto di presentare tali ricerche come il prodotto di uno spirito del Novecento che si iscrive in quello aperto dalla filosofia tedesca ottocentesca, quella filosofia della coscienza storica che ha permesso uno sguardo consapevole e critico dell'uomo in ogni sua manifestazione storico-vitale. La partita è però qui appena cominciata. Lo sguardo metafisico, nella sua figura del nichilismo, è quantomai dispiegato, e il momento di passaggio metafisico non è certo concluso. In questo quadro l'uomo è posto di fronte a sé nelle possibilità del non-umano e del post-umano. Tali richiami non solo provengono dalla propria essenza, ma sono ora potenza attiva dei sistemi di organizzazione della società, con i quali mai come oggi l'uomo è chiamato a prendere posizione.

Gli esempi proposti in questo paragrafo non fanno che accennare alla multidimensionalità della vita dell'uomo, sulla quale ogni aspetto è in qualche maniera intaccato dalla retroazione del sistema di vita. Non è questa la novità. La novità sta nel fatto che ora la cosalizzazione dell'uomo è al massimo grado di efficacia, essendosi installata non solo nella cosalizzazione di massa (la produzione), ma anche nella cosalizzazione della vita (in ogni aspetto del sentimento, della volontà e della rappresentazione). Non c'è ambito che sfugga alla logica della metafisica e del nichilismo; persino la complessità del mondo portato alla luce da Freud con la sua psicoanalisi (per l'appunto l'inconscio e il pre-conscio, oltre che al conscio) divengono oggi mezzi di controllo di massa, attraverso bisogni indotti, pubblicità e pubblica socialità forzata (social network *et similia*).

L'uomo come fondo di utilizzo, prodotto esso stesso della tecnica; questo è lo scenario che si impone nell'epoca di passaggio che abbiamo tratteggiato. Epoca del nichilismo, l'«ospite ingrato», del postmoderno, della tecnica e della desertificazione metafisica. Epoca di passaggio e tramonto. Epoca di attesa di ciò che ad-viene.

Lo spauracchio dell'in-umano e del dis-umano è oggi la base di lucidità che si richiede al *pensiero che viene*, che si confronta col contemporaneo. Da qui riparte ancora una volta, per un'altra generazione, il compito di custodire l'essere, e di ricominciare da capo. Fare filosofia — custodire l'essere e la libertà.

#### 4.4 IL COMPITO DELLA FILOSOFIA, PROSPETTIVE

Quale compito dunque per la filosofia? Per rispondere alla domanda si rende necessario innanzitutto decidere sulla questione: Dilthey può proporre una

<sup>117</sup> Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word* cit., p. 239; p. 244-245.



filosofia? Dopo la metafisica che tipo di filosofia è possibile per Dilthey? Quale il suo compito? E, ancora prima di porre tali domande: non ha Dilthey compromesso queste possibilità facendo emergere, tramite le sue analisi, un quadro relativistico su cui è impossibile costruire? La risposta a ciò, per ironia della sorte, la troviamo nel Gadamer degli anni Quaranta, che anni prima di proporre le critiche a Dilthey in *Wahrheit und Methode*, in un saggio dice:

L'informazione storica porta così a una visione del condizionamento dell'incondizionato, a una presa di coscienza della relatività storica. Con ciò però Dilthey non diventa il rappresentante di un relativismo storico, perché non è la relatività, ma la realtà "originaria" della vita, che è alla base di ogni relatività, ciò che occupa il suo pensiero.<sup>118</sup>

L'originarietà della vita, la realtà originaria della vita sono il punto centrale della riflessione di Dilthey. Non quindi la relatività di per sé, non un tipo accanto all'altro; e neanche una *Weltanschauung* rispetto ad un'altra. Bensì la vita nella sua inaggrirabilità, il che significa, la vita in ciò che di essa è possibile vedere. Una delle migliori descrizioni del pensiero diltheyano ci viene da Heidegger:

Le indagini di Wilhelm Dilthey ci tengono col fiato sospeso con la costante domanda circa la «vita». I «vissuti» di questa «vita» egli cerca di comprenderli nella loro connessione strutturale e nella loro connessione evolutiva a partire dalla totalità di questa vita stessa. L'elemento filosoficamente rilevante della sua «psicologia come scienza dello spirito» non deve essere cercato nel fatto che non è più orientata su elementi e atomi psichici, nè tanto più di rimontare pezzo a pezzo la vita psichica ma punta piuttosto alla «totalità della vita» e alle sue «configurazioni» – bensì nel fatto che, così facendo, era *soprattutto* in cammino verso la domanda circa la «vita».<sup>119</sup>

La "questione" della filosofia, della "vita" stessa, dell' "uomo": questa è la posta in gioco. La dimensione originaria, che per Dilthey è la vita [Leben], per Heidegger l'Essere [Sein], è ancora il compito della filosofia? Di fronte alla volontà di volontà, dispiegata nella metafisica di oggi, con la macchinazione dell'umano e il dominio della tecnica, è possibile ripartire dalla filosofia in quanto pensiero della totalità? In quanto veglia costante, *pastorato* dell'essere? Dilthey e Heidegger, mantenendo fermo l'uomo nella sua interezza da una parte; il mondo nella sua complessità dall'altra, conducono sui sentieri dell'essere e della vita, opponendo in tal modo al destino dell'Occidente la sua scoperta inaggrirabile: il domandare filosofico. Quand'anche la metafisica si sia dimostrata in ultima analisi impossibile per raggiungere un sapere, come lei stessa vuole, universale e valido, avendo come proprio oggetto il mistero della vita e del mondo, tuttavia nelle sue forme rimane *in nuce*, costante, la domanda meta-fisica dell'uomo, e la filosofia stessa:

La filosofia non può cogliere il mondo nella sua essenza mediante un sistema metafisico [...]. Nelle visioni del mondo tipiche della filosofia si presenta a noi un mondo quale esso

<sup>118</sup> Hans-Georg Gadamer, *Das Problem der Geschichte in der neuen deutschen Philosophie*, in *Gesammelte Werke, Hermeneutik II – Wahrheit und Methode – Ergänzungen – Register*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993, p. 27-36; trad. it. *Il problema della storia nella filosofia tedesca contemporanea*, in *Verità e metodo 2*, trad. e a cura di Riccardo Dottori, RCS, II ed., Milano 2001, p. 38.

<sup>119</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 145.

appare quando una potente personalità filosofica sottopone a una di queste forme di atteggiamento le altre. [...]Non già la relatività di ogni visione del mondo è l'ultima parola dello spirito, che le ha tutte attraversate, bensì la sovranità dello spirito nei confronti di ognuna di esse, e al tempo stesso la coscienza positiva del fatto che nelle diverse forme di atteggiamento dello spirito esiste per noi l'unica realtà del mondo.<sup>120</sup>

La cosalizzazione, e quindi la metafisica, è un destino per l'uomo? Nell'epoca della cosalizzazione dell'uomo stesso; nell'epoca della metafisica al massimo del suo compimento [Vollendung], quale destino per l'uomo? L'uomo, l'abbiamo visto mettendo a confronto Dilthey e Heidegger, eccede se stesso poiché è lo spettro delle proprie possibilità.<sup>121</sup> L'uomo è le proprie possibilità: può essere *homo homini lupus*, come vuole Hobbes; *homo homini Deus*, come risponde Spinoza; tutto lo spettro di tali possibilità è "uomo", ovvero *homo homini homo*.<sup>122</sup>

La filosofia diviene dunque "salvezza" dal momento in cui pone l'uomo nel suo compito di sapersi necessitato e al contempo possibilità d'essere nella propria esistenza. Filosofia diviene dunque atto estremo di libertà, liberazione dall'ente e dalla sua necessaria de-umanizzazione. La de-umanizzazione come destino della metafisica, ci si trova nuovamente a decidere delle sorti dell'uomo di fronte alla sua storia:

La filosofia diviene scienza empirica dell'uomo, scienza di tutto ciò che per l'uomo si può esperire e diventare oggetto della sua tecnica, grazie alla quale egli si installa nel mondo modificandolo secondo le molteplici modalità del «fare» e del «formare». Tutto ciò si attua ovunque sulla base e secondo i criteri dell'esplorazione e dello sfruttamento scientifici dei singoli ambiti dell'ente. [...]Questa nuova scienza [la cibernetica n.d.a.] corrisponde alla definizione dell'uomo come quell'essere che agisce sul piano sociale. La cibernetica è infatti la teoria relativa al modo in cui è possibile manovrare la pianificazione e l'organizzazione del lavoro umano. Essa trasforma il linguaggio in uno scambio di informazioni. Le arti diventano strumenti d'informazione manovrati e manovranti. [...]La filosofia finisce nell'epoca attuale. Essa ha trovato il suo luogo nella scientificità dell'uomo che agisce sul piano sociale. Ma il tratto fondamentale di questa scientificità è il suo carattere cibernetico, cioè tecnico. [...]La fine della filosofia si mostra come il trionfo dell'organizzazione che manovra il mondo tecnico-scientifico e dell'ordinamento sociale corrispondente a tale mondo. Fine della filosofia significa: inizio della civilizzazione mondiale fondata sul pensiero occidentale-europeo.<sup>123</sup>

Certo, per superare tutto ciò Heidegger non pensa ad una filosofia (che coincide per l'appunto con la metafisica), quanto ad un pensiero nuovo, che abbandoni quello vecchio (metafisico), che ricominci col pensare la *cosa stessa* del pensiero.<sup>124</sup> La stessa esigenza di filosofia è ravvisata da Dilthey:

<sup>120</sup> GS V, *Das Wesen*, p. 483.

<sup>121</sup> La categoria di «eccentricità» è stata introdotta da Plessner nella sua antropologia filosofica, frutto del confronto con varie correnti filosofiche, dalla fenomenologia di Husserl, da Plessner conosciuto a Göttingen, all'opera di Dilthey, fattagli conoscere dall'amico Georg Misch: Plessner, *Die Stufen der Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie* cit.

<sup>122</sup> L'espressione è usata da Carl Schmitt, trovata nel diario del viaggiatore Francisco de Vitoria. Vedi: Carl Schmitt, *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, Neske, 1984; trad. it. *Dialogo sul potere*, c./di Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano 2012, (16).

<sup>123</sup> Heidegger, «Zur Sache des Denken» cit., p. 76-77.

<sup>124</sup> Ivi, p. 94.

Infatti, dopo che la scienza universalmente valida della metafisica è andata distrutta per sempre, si deve trovare un metodo da essa indipendente per pervenire a decisioni in merito ai valori, agli scopi e alle regole della vita; e sulla base della psicologia descrittiva e analitica, la quale muove dalla struttura della vita psichica, si dovrà cercare all'interno di una scienza metodica la soluzione, anche se più modesta e meno dittatoriale, di questo compito che si cono posti i filosofi della vita contemporanei.<sup>125</sup>

Non importa decidere se sia una filosofia, o un pensiero ad-veniente. Heidegger indica semmai, dietro queste "categorie", su cui a nostro giudizio è bene non soffermarsi più del dovuto, la *possibilità* del pensiero. Possibilità di pensiero che si trasforma nei tempi. Possibilità di rispondere e cor-rispondere a ciò che di volta in volta «è da pensare».<sup>126</sup> Ciò che è da pensare, ancora una volta, non può essere una cosa tra le cose, un argomento o un aspetto: è la vita stessa nella sua totalità, nel richiamo che destina l'uomo a essere il suo poter-essere; destina l'uomo alla macchinazione e alla salvezza; ad essere *lupus*, *Deus*, e quindi *homo*; a "cosalizzare", "entificare" la realtà dimenticandosi dell'Essere, del suo senso e della sua chiamata. Si tratta quindi di un pensiero non oggettivante, diltheyanamente un pensiero che non muti l'interesse dell'uomo di fronte a ciò che "è": crocevia, quindi pro-dotto, portato fuori dalla connessione vitale che in lui vive, e al contempo lo pone, lo orienta "già da sempre". La vita è inaggirabile.

Il nome stesso di filosofia si dà storicamente negli aspetti più molteplici. La filosofia si è configurata con straordinaria variabilità. Pone sempre nuovi compiti e si adatta alle condizioni culturali: entro tale connessione del tutto, per Dilthey, si comprende il ruolo della filosofia. Nella filosofia si riscontrano due aspetti costanti: a. la tendenza all'universalità, alla fondazione, l'orientamento dello spirito alla totalità del mondo; b. l'elemento meta-fisico, che si configura come sforzo di penetrare il nucleo di questa totalità. In ciò la filosofia si differenzia dai campi ad essa affini della cultura.

A differenza delle scienze particolari, «essa cerca la soluzione del mistero del mondo e della vita; a differenza dell'arte e della religione, vuol dare questa soluzione in modo universalmente valido».<sup>127</sup> La filosofia è una pratica storica, che in sé tiene insieme, di generazione in generazione, i greci con il loro tentativo di risolvere in maniera universalmente valida il grande mistero del mondo e della vita, fino ai positivisti o agli scettici più radicali, «sono state percorse tutte le possibilità in cui lo spirito umano può atteggiarsi nei confronti del mistero del mondo e della vita». Questa connessione storica tiene insieme gli uomini e le filosofie. La funzione di ogni particolare dottrina filosofica consiste nel realizzare una certa possibilità nelle condizioni date. Ognuna ha espresso per Dilthey un tratto essenziale della filosofia, a partire dalla propria limitazione «alla connessione teleologica da cui è condizionata» e quindi «come parte di un tutto nel quale soltanto sta l'intera verità».<sup>128</sup> La filosofia è dunque funzione per la società. Essa ha una particolare funzione

<sup>125</sup> GS V, *Das Wesen*, p. 443.

<sup>126</sup> Heidegger, «Zur Sache des Denken» cit., p. 105.

<sup>127</sup> GS V, *Das Wesen*, p. 436.

<sup>128</sup> GS V, *Das Wesen*, p. 436.

all'interno della connessione teleologica di volta in volta assunta dalla società stessa. All'interno di essa la filosofia assolve al proprio compito nelle sue «funzioni particolari», ed è pertanto condizionata dal suo rapporto con la totalità, e quindi dalla situazione culturale. Tutt'altro che un limite, questa condizione mostra come essa «non sopporta alcuna rigida delimitazione da parte di un determinato oggetto o di un determinato metodo».<sup>129</sup>

I pensatori sono così uniti in un complesso fatto storico, la filosofia, e nel contenuto oggettivo che forma l'essenza della filosofia. "Filosofia" designa qualcosa che torna in maniera uniforme, ma anche la connessione interna di coloro che ad essa partecipano.<sup>130</sup> La filosofia ha il compito di tenere viva la coscienza della fondazione, della connessione e del fine del sapere: «i grandi pensatori agiscono come forze attive su ogni età successiva».<sup>131</sup> Quale filosofia dunque è oggi pensabile? Quale posizione può assumere oggi?

Per Heidegger la fine della filosofia significa decidere di quell'unico ente che può chiedersi e domandarsi del proprio essere, per l'appunto il *Dasein*. Il pensiero, seppure ad-veniente, può essere indicato (la fenomenologica *formale Anzeige* del sentiero da seguire). È doveroso dunque non lasciarsi trarre in inganno: non si tratta di "cambiare vita" per non finire nel destino metafisico. Non si tratta di scegliere una "cosa" tra le altre o una "visione del mondo" al posto di un'altra. La «visione del mondo», semmai, orienta l'esperienza verso un determinato percorso con un suo preciso orizzonte, per questo «restringe e ostacola ogni autentica esperienza».<sup>132</sup>

Al contrario, la filosofia apre l'esperienza (dilttheyanamente, è la filosofia che può fondare un'esperienza piena dell'uomo, e non un'esperienza deumanizzata, mutilata, per l'appunto) «ma, appunto per questo, non è in grado di fondare *direttamente* la storia. [...] La filosofia è sempre un inizio e richiede il superamento di se stessa. La visione del mondo, per restare se stessa, deve precludersi nuove possibilità».<sup>133</sup>

Siamo invece nel regno delle possibilità, dell'apertura stessa del possibile, della possibilità: questo è il regno della potenza [Vermögen] che è possibilità [Möglichkeit], in quanto voler-bene [Mögen].<sup>134</sup> Questo cominciamento, sempre possibile, per l'uomo, è la filosofia, il pensiero che ogni volta può e deve essere ripetuto. Diviene chiaro che per Heidegger non è questione di poter cambiare semplicemente visione del mondo: anzi, essa stessa, per propria costituzione, non può che conservare se stessa per sopravvivere e imporsi. Nella visione del mondo "liberale", per esempio, «si cela questo tratto autoritario nel senso che essa pretende di lasciare a ciascuno la propria opinione. L'equivalenza di qualsiasi opinione è però la schiavitù dell'accidentale». E ancora, «la visione del mondo è sempre "macchinazione" rispetto a ciò che è tramandato, tesa al suo superamento e alla sua sottomissione con gli

129 GS V, *Das Wesen*, p. 437.

130 GS V, *Das Wesen*, p. 437.

131 GS V, *Das Wesen*, p. 437.

132 Heidegger, «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)» cit., p. 64.

133 Ibidem.

134 Heidegger, «Brief über den Humanismus» cit., p. 270-271 (p. 316).

strumenti da esso stesso predisposti ma non portati a compimento — tutto scivola nell'esperienza vissuta». <sup>135</sup>

La filosofia è, al contrario, cominciamento, costruzione del fondamento. La filosofia ha in se stessa l'origine, si tratta di riprenderla e edificare (erbauen), costruire (auf-bauen). Una costruzione non astratta, non scientifica, ma fondativa. La possibilità del pensiero è possibilità di fondazione. L'uomo vive nel passaggio metafisico la macchinazione completa, eppure là dove il pericolo cresce, lì cresce la salvezza, parafrasando il verso di Hölderlin, caro a Heidegger. Ancora una volta, non si tratta qui di sperare in un futuro migliore. Si tratta del compito che la filosofia non può che portare avanti, ricominciando sempre da capo, ovvero la custodia dell'essere, la custodia dell'uomo passando anche attraverso il passaggio metafisico.

La decisione su cos'è umano è una partita ancora aperta, esposta alla nostra storia. Tocca da vicino ognuno di noi. Il pensiero filosofico è l'unico antidoto contro l'evoluzione con la quale il sistema ("sistema naturale" lo chiama Dilthey; "metafisico" lo chiama Heidegger — sia esso tecnica, economia, visione del mondo, scienze positive), ovvero l'entizzazione e la cosalizzazione dell'uomo e del mondo, si impone come *natura*. La storicità, e la storia, invece, in quanto "spirito", sono ancora oggi quello spettro di possibilità e libertà che l'uomo è (è stato) e può essere.

Il pensiero originario rimane dunque saldo in sé proprio perché è, ogni volta ancora, la ripetizione dell'inizio, di quello sguardo e quell'ascolto che la filosofia di volta in volta non può che essere. Sguardo della cosa in sé, pensiero di ciò che è da-pensare, ascolto del *Lògos* nella sua incarnazione storica e temporale. Qui tutto si tiene insieme, in una connessione che non deve e non può essere abbracciata dall'intelletto nella sua interezza, ma che deve necessariamente essere vissuta, e possibilmente, vissuta in libertà. La filosofia non è la scelta dell'autentico, ma l'aperta possibilità dell'autentico.

<sup>135</sup> Heidegger, «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)» cit., p. 65.



## CONCLUSIONE. ERMENEUTICA E LIBERTÀ

Porsi nei confronti della vita è un gesto di per sé filosofico. L'uomo vive per lo più nell'inconsapevolezza del proprio vivere, avvertendolo come vita propria, nel sentimento e nel volere, ma senza autoriflessione. La vita appare come enigma a chi la guarda negli occhi. Questo volgere lo sguardo è un'eredità che unisce ogni pensatore all'altro, nel presente come nel passato e nel futuro. Il nome di questa eredità vivente è filosofia. Ovunque qualcuno abbia voluto, dice Dilthey, risolvere l'enigma della vita e del mondo, tentando di farlo in un sapere universale, lì si è data filosofia. «Si tratta di un antico funesto legame. Il filosofo insegue un sapere universalmente valido e, grazie ad esso, una decisione circa gli enigmi della vita. Questo nodo va sciolto».<sup>136</sup>

La filosofia cambia forma, sposta i propri interessi e rinnova i suoi strumenti metodici. Cos'è filosofia? È una domanda che rimane aperta, perché le risposte sono molteplici, tramandate dalla storia e echeggianti nel presente. È la domanda stessa che di volta in volta si pone da sé. Dilthey presenta la filosofia come funzione dell'umanità-società. Essa ha il suo posto specifico. Per portarlo a termine guarda la vita e cerca di risolverne l'enigma. Non importa in quale forma, e in che direzione: sono tutti lati della verità. La sua pretesa deve essere questa: raggiungere la verità (sciogliere l'enigma), sapendo di essere un solo lato del tutto.

Al di là di questo sapere universalmente valido si pongono le domande circa la persona, che alla fin fine, di fronte alla vita e alla morte è sola con se stessa. La risposta a queste domande sussiste solo nell'ordine delle visioni del mondo che esprimono la multilateralità della realtà per il nostro intelletto, in diverse forme, che si riferiscono a una verità una. Quest'ultima è inconoscibile, ogni sistema si involge in antinomie. La coscienza storica spezza le ultime catene che filosofia e scienza naturale non hanno potuto lacerare. L'uomo è ormai del tutto libero. Ma, insieme, essa salva all'uomo l'unità dell'anima, lo sguardo in una connessione delle cose, ancorché imperscrutabile, tuttavia evidente alla vitalità del nostro essere. Possiamo consolarci onorando in ciascuna di queste visioni del mondo una parte della verità. E, se il corso della nostra vita ci offre solo singoli lati dell'imperscrutabile connessione, – se la verità della *Weltanschauung* che tale lato esprime ci colpisce vivamente, possiamo tranquillamente affidarci ad essa: in tutte è presente la verità.<sup>137</sup>

Essere un solo lato del tutto, connessione col resto della vita (cultura, arte etc.); non avere un'unica forma e un unico metodo; questo è la filosofia,

<sup>136</sup> Wilhelm Dilthey, «Traum», in *Gesammelte Schriften*, vol. VIII: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, a cura di Bernhard Groethuysen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1931, p. 220-226.

<sup>137</sup> Ivi.

l'eredità di Dilthey — eredità di libertà. La vita si dà in manifestazioni, e Dilthey non intende mutilarla in nessun modo. L'esperienza di vita nella sua interezza è la base fondativa del suo filosofare. Questo, secondo Dilthey, non è stato mai fatto dalla filosofia: porre la vita in ogni suo aspetto, anche quelli tradizionalmente considerati "non-filosofici". Porre davanti all'occhio filosofico il non-dato del dato; tematizzare ciò che non è stato tematizzato e che ora diviene possibile per la coscienza. Una coscienza, quella storica, che ha raggiunto una consapevolezza: non si troverà nessuna verità dalla semplice introspezione; che cos'è l'uomo ce lo dice la storia.

La storia. Nessun assoluto, nessuna totalità prima dell'individuo. Nessun astratto individuo prima della totalità. Entrambi gli estremi sono frutto di astrazioni, ideologie; non guardano i fatti della storia, non stanno "coi piedi per terra". La terra invece ci mostra un mondo spirituale, cresciuto con l'umanità. L'individuo si dà qui, in questo mondo. Nel singolo si dà il tutto; e nel tutto si dà il singolo; non c'è prima o dopo. Questo tutto non è però una coincidenza assoluta, idealismo: il tutto è la sua articolazione, in cui "si tiene insieme". Il significato è questo rapporto: la parte significa perché è parte-del-tutto; e il tutto ha significato perché è tutto-nelle-con-le-parti.

Ebbene, la dedizione filosofia (*Hingabe*) è volontario stacco dalla vita. La dedizione è quel salto esistenziale con cui Heidegger descrive la filosofia, per il quale ci si pone dappresso le possibilità più proprie della vita stessa.<sup>138</sup> Questo gesto è per Dilthey una liberazione (*Freigebung*).<sup>139</sup> In *Sein und Zeit* liberazione e libertà sono date per Heidegger come un aver-cura per la cura dell'altro, e nella *Vom Wesen der Wahrheit* come un lasciar-essere l'ente: lasciar-vivere, permettere-l'esistenza, renderla possibile.<sup>140</sup> Porsi di fronte all'enigma della vita quindi, per Dilthey, è volontaria (libera) dedizione alla vita stessa. Per quanto enigmatica, essa è ciò che ci tiene occupati. La filosofia è la lunga soluzione all'enigma, che dai suoi albori ad oggi scrive nuove bozze, stende nuovi progetti.

La filosofia però non è sola. Essa lo fa nella sua veste peculiare, tentando un sapere universale e guardando la vita nella sua totalità (arrivando purtuttavia ad un solo "lato" di verità). «La filosofia mostra un duplice volto. L'incancellabile impulso metafisico punta alla soluzione dell'enigma del mondo e della vita; in questo i filosofi sono affini ai religiosi e ai poeti. Ma il filosofo si distingue da questi perché vuole risolvere l'enigma tramite un sapere universalmente valido. Questo è l'antico legame che noi oggi vogliamo sciogliere».<sup>141</sup> La filosofia è un elemento dell'umano, un sistema di cultura, il

<sup>138</sup> Heidegger, «Was ist Metaphysik?» cit., p. 77.

<sup>139</sup> GS I; *Einleitung*, p. 765 (p. 385).

<sup>140</sup> «Questo prendersi cura, che riguarda essenzialmente l'autentica cura (cioè l'esistenza) dell'altro e non un *che-cosa*, che esso pro-curi, aiuta l'altro a diventare, *nella* sua cura, perspicuo a se stesso e libero per essa». Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 355 (p. 122); «La libertà ora si scopre come il lasciar-essere dell'ente». Martin Heidegger, «Vom Wesen der Wahrheit», in *Gesamtausgabe*, vol. IX: *Wegmarken*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, a cura di Franco Volpi, IV ed. Adelphi, Milano 2002, p. 143.

<sup>141</sup> Dilthey, «Traum» cit.



suo significato si dà nella connessione col tutto. Con la poesia, la letteratura, l'arte e la religione. Ogni manifestazione della vita, in quanto tale, mostra un lato della vita stessa. Il merito di Dilthey è quello di consegnarci *in primis* il compito di guardare la vita nel suo articolarsi storico-sociale e culturale come evidenze della vita stessa, manifestazioni vitali; la comprensione del significato deve allargarsi a tutto ciò, e quindi trovare nella storia delle idee, dei concetti, dei sistemi, delle filosofie non un esercizio compilativo, bensì un atto ermeneutico della vita. L'ermeneutica è la possibilità di rivivere, portar in vita ciò che non lo è più e di cui abbiamo traccia.

Dicevamo dunque della dedizione filosofica. La dedizione si accompagna a un'altra possibilità: la «libera negazione della nostra egoità».<sup>142</sup> Così facendo, dice Dilthey, ci si accorge di non essere necessitati dalla natura. Liberazione (*Freigebung*): accorgersi del proprio poter-essere. Libertà è dunque questo poter-essere, nel suo permettere il poter-essere.

La dedizione (*Hingabe*) è dunque dono (*Gabe*), e compito di chi si pone di fronte all'enigma della vita. I limiti della conoscenza finiscono nella tragicità della propria finitezza. Svaniscono le pretese filosofiche? Al contrario. Assunti questi stessi limiti, dove la conoscenza è tragedia, lì la libertà è autocoscienza. La dedizione (*Hingabe*) nella storia diviene compito (*Ausgabe*) in quanto dono (*Gabe*). Questa è l'umanità, l'uomo — il mondo spirituale. Mondo di necessità naturale, ma anche necessità del pensiero; libertà del sentimento e della volontà. Mondo che è un'unica connessione.

Il filosofo, nel mezzo della connessione spirituale in cui vive, è parte di una funzione, la funzione della filosofia stessa. Funzione per la società, che non dimentichiamolo, significa funzione per la vita spirituale tutta, quindi per la storia, per l'uomo. La sua funzione è dunque quella di indicare, nel tentativo di risolverlo, l'enigma della vita e del mondo; e così facendo testimoniare la libertà del poter-essere. L'idea stessa di filosofia dataci da Dilthey ne è la prova. Non si decide una volta per tutte che cos'è filosofia. Si indica, semmai, la funzione, il fine del far filosofia. Il «come» invece, quello ce lo insegna la storia e la vita. Sezionare i sistemi della filosofia pretendendo di ricavarne i canoni di ortodossia filosofica è come voler trovare la causa di una poesia sezionando un uomo.

Analizzare significa distinguere e dividere in parti semplici. La metafisica pretende di analizzare e sussumere in un secondo momento ciò che ha ricavato in categorie universali. La pretesa fallimentare della metafisica, la sua contraddizione interna, per Dilthey sta proprio in questo processo. Dall'analisi la vita viene smembrata, «fatta a pezzi». Ciò che si trova non è più vita, che in quanto tale si dà nell'interezza. Pretendere di ricreare la vita dai frammenti analizzati è lo sbaglio fondamentale. Proprio in questo atto di sintesi intervengono astrazioni, ipotesi: creazioni *ad hoc* per dar ragione di una ricercata coerenza logica — per appagare il bisogno della volontà di conoscenza.

La vita così si perde. Solo la vita intera è vita; che è l'uomo. La scienza necessita dunque ora di un nuovo metodo. Com'è possibile analizzare (momento

142 GS I; *Einleitung*, p. 765 (p. 385).

imprescindibile della ricerca, sia essa naturalistica, storica, o filosofica), senza cadere da una parte nel gretto naturalismo (che pretende di ricomporre la vita dagli atomi separati), dall'altra in una metafisica (che all'opposto riunisce il sistema in coerenze logiche sovradeterminate), l'oggetto di conoscenza più instabile, enigmatico che ci sia: l'uomo (in quanto vita)?

Qual è quel metodo che tiene insieme la vita senza assolutizzarla in una metafisica, in un'unica storia, e che sa mantenere il fondo di libertà che caratterizza la vita stessa nell'uomo? L'ermeneutica. Essa è un portar-a-vita, e non un frammentare-in-morte (analisi). Ri-vivere e trasposizione del Sé (della propria vita), allargando il proprio sé nell'esperienze che ci sono consegnate (storia), date (spirito oggettivo) e proiettate (possibilità-di-essere e futuro).

Mentre Heidegger declama la fine della filosofia, in quanto metafisica, aspettando un nuovo Pensiero, Dilthey prospetta un pensiero nuovo, ma con la "p" minuscola. Non una radicale possibilità del pensare, a cui "mancano le parole", ma una filosofia, certamente nuova, consapevole di essere parte del tutto. Essa arriverà perché non può che essere così: la sua funzione sarà sempre quella; ciò che cambierà è il modo in cui in questa eredità di volta in volta i filosofi e le filosofie prenderanno la parola.

L'ermeneutica è il modo di tenere insieme la vita nelle sue manifestazioni. Essa è il portare-in-vita, mantenere nella diversità data la connessione con la vita tutta; diviene quindi un salvare il fenomeno per come è, senza recidere la connessione strutturale. Senza quest'ultima non si dà significato. Se per risolvere l'enigma ci serve il senso dell'enigma, ebbene, occuparsi della soluzione significa approssimarsi allo sfondo di rimandi che l'enigma indica.

Il compito è dedizione, libera possibilità di staccarsi dall'ente (meta-fisica). In un certo senso ermeneutica diviene una liberazione dalla morte — nel suo donare nuovamente vita. In questo senso fare filosofia non potrà essere che un compito da cominciare sempre daccapo. Essa è una figura storica che tiene insieme generazioni, mosse da tale compito.

Ricominciare dunque con le analisi, per poi farne ermeneutica, ovvero lasciar essere nelle proprie possibilità, allargare l'esperienza all'Altro-da-sé mantenendolo nella propria autonomia, nel proprio poter essere. Ancora di più, lasciare-essere come un donare-la possibilità-di-essere. Se Heidegger parla di «essere-alla-morte»<sup>143</sup> come dimensione autentica della vita; Koselleck di «essere-per-l'omicidio»<sup>144</sup> a integrazione della categoria heideggeriana; l'ermeneutica di Dilthey è «essere-per-la-vita». Il che significa avere a che fare anche con la morte (enigma della vita), ma innanzitutto con la possibilità di "dare la vita" alla morte. L'esperienza ermeneutica in Dilthey è un dare-la-vita, morte e resurrezione (nella comprensione del significato): soltanto nella mia vita posso comprendere. Ciò che è compreso è tale perché è da me vissuto, vive in me. Vivere in me non significa vivere nel chiuso dell'interiorità. Significa vivere

<sup>143</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* cit.

<sup>144</sup> R. Koselleck e H.-G. Gadamer, *Hermeneutik und Historik*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Carl Winter Universitätsverlag, 1987; trad. it. *Ermeneutica e istorica*, tr. di Paola Biale, Il Melangolo, 1990.

nel chiuso/aperto dell'esperienza interna, che è originariamente connessione con la totalità della vita.

Ermeneutica è questo essere-per-la-vita. Comprendere significa rifuggire da assoluti e ideologie, e ricollocare parte e intero nella loro connessione. Comprendere il significato è un comprendere le connessioni parti-tutto, e non "cose"; è comprendere il "come" e non il "cosa". La vita si dà in molteplici "come". Autenticità non è essere-per-la-morte, ma, viceversa [*umgekehrt*] essere-per-la-vita. L'ermeneutica non è metodo, bensì verità. Storicità significa ricercare tale verità in ogni lato che, storicamente, si è dato. Ogni lato della verità è anche totalità; come in ogni individuo la vita è data per intero. Interezza e non generalità.

Ogni manifestazione, per la sua interezza di vita, è verità espressa, connessione possibile, possibilità di vita. Essere-per-la-vita è quindi la risposta filosofica all'enigma del mondo dopo la caduta della metafisica e nella società contemporanea. La molteplicità delle manifestazioni di vita, dalla cultura (multiculturalità), le differenti pratiche (comunicative, sociali, politiche), necessitano di un pensiero che sappia tenere insieme la molteplicità "con intenzione filosofica". «Emerge allora la plurivocità senza fine della materia storica».<sup>145</sup> Dilthey ci consegna questo pensiero.

La filosofia persegue il suo compito con dedizione, in quanto gesto di liberazione. Su questo fondamento è in grado di affrontare il proprio periodo storico-culturale e rinnovare la propria missione. «Qui noi cerchiamo l'uomo».<sup>146</sup> Tenere insieme tutte le possibilità d'essere dell'uomo, e quindi la sua libertà, è compito ora di una filosofia che, da questo punto di vista, si fa ermeneutica. Se Heidegger passa dalla possibilità più propria dell'uomo (la morte), per comprendere tutte le altre possibilità d'esistenza (libertà); con Dilthey siamo di fronte ad un'ermeneutica che pensa a tutte le possibilità d'esistenza dell'uomo (libertà), per comprendere la vita stessa (vita). Vivere e lasciar-vivere.

Più affaticata che mai, la stirpe degli uomini cerca di leggere nel misterioso e imperscrutabile volto della vita, con la bocca che ride e l'occhio dallo sguardo malinconico. Ebbene sì, amici miei, andiamo verso la luce, la libertà e la bellezza dell'esistenza. Ma non in un nuovo inizio, scuotendo via il passato! I vecchi dèi dobbiamo portarli con noi in ogni nuova patria. Vive pienamente solo chi si dona. [...] La melodia della nostra vita è condizionata dalle voci del passato che l'accompagnano. Dal tormento dell'attimo e dalla fuggevolezza di ogni gioia l'uomo si libera solo dedicandosi alle grandi potenze oggettive che la storia ha prodotto. Dedizione a queste potenze, non soggettività dell'arbitrio e del godimento: qui è la riconciliazione della personalità sovrana col corso del mondo.<sup>147</sup>

<sup>145</sup> GS I; *Einleitung*, p. 374.

<sup>146</sup> GS VII, *Der Aufbau*, p. 372-73 (p. 277-78).

<sup>147</sup> Dilthey, «Traum» cit.



## BIBLIOGRAFIA

### BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

- Dilthey, Wilhelm, «Ausarbeitung der deskriptiven Psychologie», in *Gesammelte Schriften*, vol. XVIII: *Die Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)*, a cura di H. Joach e F. Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977, p. 112-187; trad. it. *Elaborazione della psicologia descrittiva*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1987, p.138-218.
- *Beiträge zum Studium der Individualität*, in *Gesammelte Schriften*, vol. V: *Die Geistige Welt*, a cura di Georg Misch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008 (9), p. 241-316; trad. it. *Contributi allo studio dell'individualità. Sulla psicologia comparativa*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1987, p.447-515.
  - «Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an der Realität der Aussenwelt und seinem Recht», in *Gesammelte Schriften*, vol. V: *Die Geistige Welt*, a cura di Georg Misch, 9<sup>a</sup> ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, p. 90-138; trad. it. *Contributi alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nostra credenza alla realtà del mondo esterno*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860 - 1896)*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1987, p.228-276.
  - *Briefwechsel zwischen Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg. 1877-1897*, a cura di S. von der Schulenburg, Max Niemayer Verlag, Halle 1923; trad. it. *Carteggio. 1877-1897*, A cura di Francesco Danadio, Guida Editore, 1983.
  - *Gesammelte Schriften*, vol. XXVI: *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing - Goethe - Novalis - Hölderlin*, a cura di Gabriele Malsch, Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart 2005; trad. it. *Esperienza vissuta e poesia. Lessing - Goethe - Novalis - Hölderlin*, tr. di Nicola Accolti Gil Vitale sulla prima edizione del testo ora raccolto nelle *Gesammelte Schriften*, Il nuovo Melangolo, Genova 1999.
  - «Das geschichtliche Bewusstsein», in *Gesammelte Schriften*, vol. VIII: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, a cura di Bernhard Groethuysen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1931, p. 139-240; trad. it. *La coscienza storica e le visioni del mondo*, in *Scritti filosofici (1905-1911)*, a cura di Pietro Rossi, UTET, Torino 2004, p.495-577.

- Dilthey, Wilhelm, «Das Problem der Religion», in *Gesamtausgabe*, vol. V: *Die Geistige Welt*, a cura di Georg Misch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979; trad. it. *Il problema della religione*, in *Ermeneutica e religione*, a cura di Gianfranco Morra, Rusconi, Milano 1992.
- «Das Wesen der Philosophie», in *Gesammelte Schriften*, vol. V: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, I. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, a cura di Georg Misch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1924; trad. it. *L'essenza della filosofia*, in *Scritti filosofici (1905-1911)*, a cura di Pietro Rossi, UTET, Torino 2004.
  - «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», in *Gesammelte Schriften*, vol. VII: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, a cura di Bernhard Groethuysen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1927, p. 77-188; trad. it. *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Scritti filosofici (1905-1911)*, a cura di Pietro Rossi, UTET, Torino 2004, p.155-286.
  - «Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn», in *Gesammelte Schriften*, vol. VI: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. 2. Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, a cura di Georg Misch, Teubner, 1924, p. 90-102; trad. it. *Immaginazione poetica e follia*, in *Estetica e poetica. Materiali editi e inediti (1896-1909)*, a cura di Giovanni Matteucci, Franco Angeli, Milano 2005, p.66-79.
  - «Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe», in *Gesammelte Schriften*, vol. VI: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, 2. Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, a cura di Georg Misch, Teubner, 1924; trad. it. *Le tre epoche dell'estetica moderna e il suo compito attuale*, in *Estetica e poetica. Materiali editi e inediti (1896-1909)*, a cura di Giovanni Matteucci, Franco Angeli, Milano 2005, p.80-228.
  - «Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts», in *Gesammelte Schriften*, vol. IV: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, a cura di H. Nohl, Teubner, Stuttgart 1921.
  - «Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik», in *Gesammelte Schriften*, vol. VI: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, 2. Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, a cura di Georg Misch, Teubner, 1924; trad. it. *L'immaginazione del poeta. Materiali per una poetica*, in *Estetica e poetica. Materiali editi e inediti (1896-1909)*, a cura di Giovanni Matteucci, Franco Angeli, Milano 2005.
  - «Die Entstehung der Hermeneutik», in *Gesammelte Schriften*, vol. V: *Die Geistige Welt*, a cura di Georg Misch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979; trad. it. *Le origini dell'ermeneutica*, in *Ermeneutica e religione*, a cura di Gianfranco Morra, Rusconi, Milano 1992.
  - «Die Jugendgeschichte Hegels», in *Gesammelte Schriften*, vol. IV: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, a cura di H. Nohl, Teubner, Stuttgart 1921; trad. it. *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, a cura di Giuseppe Cacciatores e Giuseppe Cantillo, Guida Editori, Napoli 1986.

- *Gesammelte Schriften*, vol. I: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, a cura di Georg Misch, Teubner, Stuttgart 1979; trad. it. *Introduzione alle scienze dello spirito*, a cura di Giovanni Battista Demetra, Bompiani, Milano 2007.
- «Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts», in *Gesammelte Schriften*, vol. V: *Die Geistige Welt*, a cura di Georg Misch, 9<sup>a</sup> ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008; trad. it. *Esperienza e pensiero. Studio sulla logica gnoseologica nel XIX secolo*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860 - 1896)*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1987, p.277-292.
- *Gesammelte Schriften*, 26 vol., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen e Zürich 1920–2011.
- «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Phsyologie», in *Gesammelte Werke*, vol. V: *Die Geistige Welt*, a cura di Georg Misch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, p. 139-240; trad. it. *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1985.
- «Leben Schleiermachers», in *Gesammelte Werke*, vol. XIII, 1: *Leben Schleiermachers*, a cura di M. Redeker, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970; trad. it. *La vita di Schleiermacher*, 1, a cura di Francesca D'Alberto, Liguori Editore, Napoli 2008.
- «Leben Schleiermachers», in *Gesammelte Werke*, vol. XIII, 2: *Leben Schleiermachers*, a cura di M. Redeker, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970; trad. it. *La vita di Schleiermacher*, 2, a cura di Francesca D'Alberto, Liguori Editore, Napoli 2011.
- «Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre», in *Gesammelte Schriften*, vol. XIX: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, p. 333-388; trad. it. *Vivere e conoscere. Progetto di una logica gnoseologica e di dottrina delle categorie*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1987, p.293-349.
- «Leibniz und sein Zeitalter», in *Gesammelte Werke*, vol. III: *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, a cura di P. Ritter, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1921; trad. it. *Leibniz e la sua epoca*, a cura di Rossella Bonito Oliva, Guida Editore, Napoli 1989.
- «Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», in *Gesammelte Schriften*, vol. VII: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, a cura di Bernhard Groethuysen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1927, p. 189-291; trad. it. *Progetto di continuazione per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito. Abbozzi di una critica della ragion storica*, in *Scritti filosofici (1905-1911)*, a cura di Pietro Rossi, UTET, Torino 2004, p.287-401.
- «Traum», in *Gesammelte Schriften*, vol. VIII: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, a cura di Bernhard Groethuysen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1931, p. 220-226.

- Dilthey, Wilhelm, «Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat», in *Gesammelte Schriften*, vol. V: *Die Geistige Welt*, a cura di Georg Misch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008 (9), p. 31-73; trad. it. *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*, a cura di Giuseppe Cacciatore, Morano Editore, Napoli 1975.
- *Gesammelte Schriften*, vol. II: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, a cura di Georg Misch, Teubner, Stuttgart 1914; trad. it. *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, prefazione e traduzione di Giovanni Sanna, Rist. anast. tratta dall'edizione pubblicata nel 1927 nella collana «Storici antichi e moderni», La Nuova Italia, Firenze 1974.
  - *Gesammelte Schriften*, vol. VIII: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, a cura di Bernard Groethuysen, 3<sup>a</sup> ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen 1962; trad. it. *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, a cura di Giancarlo Magnano San Lio, Guida editori, Napoli 1998.

## BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

- Acham, Karl, «Denkformen und Lebensformen. Überlegungen zu Diltheys Weltanschauungslehre», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 93-114.
- «Il contributo di Dilthey alla filosofia della scienza e all'analisi delle visioni del mondo», in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di Franco Bianco, 2<sup>a</sup> ed., Franco Angeli, Milano 1988, p. 60-84.
- Andreatta, Eugenio, *Lutero e Aristotele*, Cusl Nuova Vita, Padova 1996.
- Apel, Karl Otto, «Spiegare e comprendere: la «distinzione» diltheyana e le possibilità di «mediazione»», in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di Franco Bianco, 2<sup>a</sup> ed., Franco Angeli, Milano 1988, p. 106-126.
- Belardinelli, Sergio, *Wilhelm Dilthey oggi: il problema del Verstehen nello sviluppo delle scienze sociali*, Annali di sociologia, Franco Angeli, 1993.
- Bianco, Franco (a cura di), *Dilthey e il pensiero del Novecento*, 2<sup>a</sup> ed., Franco Angeli, Milano 1988.
- *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Marzorati Editore, Milano 1971.
  - *Introduzione all'ermeneutica*, Manuali Laterza, Laterza, 1998.
- Bödeker, Hans Erich (a cura di), *Begriffsgeschichte, Discursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft, 14, Wallstein Verlag, Göttingen 2002.
- «Reflexionen über Begriffsgeschichte als Methode», in *Begriffsgeschichte, Discursgeschichte, Metapherngeschichte*, a cura di Hans Erich Bödeker, Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft, 14, Wallstein Verlag, Göttingen 2002, p. 73-122.
- Bollnow, Otto Friedrich, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, B.G. Teubner, 1936.



- «Festrede zu Wilhelm Dilthey 150.Geburtstag», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 2 (1984), p. 28-50.
- Bosoli, Stefano, *Esistenza, verità e giudizio. Percorsi di critica e fenomenologia della coscienza*, Quodlibet, 2002.
- Cacciatore, Giuseppe, «Das Wesen der Philosophie: Die Bestimmung des philosophischen Wissens zwischen Geschichtesstrukturen und Lebenszusammenhängen», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna, Helmuth Joach e Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 53-72.
- «Der Begriff von »Empirie« von Droysen zu Dilthey», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 8 (1992-93), p. 265-288.
- «Die Geschichte zwischen Leben und Struktur. Die Zweideutigkeit der Sprache der Geschichte bei Dilthey», in *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*, a cura di Gudrun Kühne-Bertram e Frithjof Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, p. 119-136.
- «Dilthey: connessione psichica e connessione storica», in *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, a cura di Mario G. Lombardo, Il Poligrafo, Padova 2003, p. 211-224.
- *La lancia di Odino: teorie e metodi della storia in Italia e Germania tra '800 e '900*, Saggi (Milano. 1987), Guerini e Associati, 1994.
- *L'etica dello storicismo*, Cultura filosofica. Nuova serie, Milella, 2000.
- «Lo storicismo come scienza etica e come ermeneutica dell'individualità», *Magazzino di filosofia*, 8 (2002), p. 120-133.
- «Politica, diritto e stato in Dilthey», in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di Franco Bianco, 2<sup>a</sup> ed., Franco Angeli, Milano 1988, p. 136-154.
- *Scienza e filosofia in Dilthey*, *Scienza e filosofia in Dilthey*, v. 1-2, Guida, 1976.
- *Storicismo problematico e metodo critico*, Guida Ricerca, Guida, 1993.
- «Temporalità e storicità nello *Historismus* di Wilhelm Dilthey», in *Filosofia e storia. Studi in onore di Pasquale Salvucci*, a cura di Pasquale Venditti, Quattro Venti, Urbino 1996, p. 429-442.
- *Vita e forme della scienza storica: saggi sulla storiografia di Dilthey*, Collana di filosofia: Nuova serie, Morano Ed., 1985.
- Cacciatore, Giuseppe e Giuseppe Cantillo (a cura di), *Critica della metafisica e ragione storica*, Il Mulino, Bologna 1985.
- Calabrò, Gaetano, *Dilthey e il diritto naturale*, Morano Editore, Napoli 1968.
- «Dilthey e la «riabilitazione» della filosofia pratica», in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di Franco Bianco, 2<sup>a</sup> ed., Franco Angeli, Milano 1988, p. 85-105.
- Cantillo, Giuseppe, «Die Gemeinsamkeit menschlichen Wesens. Das geistige Leben bei Wilhelm Dilthey zwischen Psychologie und Geschichte», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 73-92.
- Carr, David, «Erlebnis und History», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna;

- Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 215-234.
- Casper, Bernhard, «Ereignis. Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger», in *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2004, p. 85-100; trad. it. *Rosenzweig e Heidegger*, in *La concezione dell'evento nella Stella della redenzione di Franz Rosenzweig e nel pensiero di Martin Heidegger*, a cura di Adriano Fabris, Morcelliana, Brescia 2008, p. 35-65.
- Chiereghin, Franco, *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2000.
- Ciriello, G., *La filosofia della Selbstbesinnung di Dilthey: dalla fondazione psico-antropologica alla fondazione etica dell'individualità*, Riscontri (Soveria Mannelli, Italy), Rubbettino, 2007.
- Ciriello, Giovanni, «Con Dilthey oltre Dilthey. I presupposti metodologici dell'antropologia in Herman Nohl», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 199-214.
- *La fondazione gnoseologica e critica dell'etica nel primo Dilthey*, Liguori Editore, Napoli 2001.
- Civita, Alfredo, *La filosofia del vissuto. Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, Il digitale per Spazio filosofico:2004, Edizione UNICOPLI, Milano 1982.
- Cristin, Renato, «Dall'esperienza del vissuto all'esperienza del pensiero. Sulle trasformazioni dei concetti di "Erlebnis" e di "Erfahrung" nei "Beiträge zur Philosophie"», *Aut aut* (mar. 1992), p. 153-173.
- «Fenomeno storia. Fenomenologia e storicità in Husserl e Dilthey», in Guida Editore, 1999.
- Croce, Benedetto, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, Mohr, Tübingen 1915; trad. it. *Teoria e storia della storiografia*, a cura di Giuseppe Galasso, Adelphi, Milano 1989.
- D'Alberto, Francesca, *Biografia e filosofia: la scrittura della vita in Wilhelm Dilthey*, Franco Angeli, Milano 2005.
- *Ermeneutica e sistema: Dilthey lettore dell'etica di Schleiermacher*, Cleup, Padova 2011.
- D'Alessandro, Paolo, *Critica della ragione telematica. Il pensiero in rete e le reti del pensiero*, LED, Milano 2002.
- D'Andrea, Antonio De Simone; Fabio Di Clemente; Fabio, *Tra Dilthey e Habermas. Esercizi di pensiero su filosofia e scienze umane*, Morlacchi, 2006.
- D'Anna, Giuseppe, Helmuth Joach e Eric S. Nelson; (a cura di), *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013.
- De Giovanni, Biagio, *La filosofia e l'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 2004.
- Deissler, H.H., *Die Geschichtlichkeit bei Wilhelm Dilthey*, 1949.
- Di Stefano, A.E., *Historismus e ermeneutica*, Collana ESI - UNI / Collana ESI - UNI, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997.

- Dieter, Theodor, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, de Gruyter, Berlin; New York 2001.
- D'Ippolito, Bianca M., *Il sogno del filosofo. Su Dilthey e Husserl*, Morano Editore, 1987.
- Donadio, Francesco, «Religione e religiosità in Wilhelm Dilthey», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 291-316.
- Enrico Cattaneo, Luigi Longobardo (a cura di), *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione, Il pozzo di Giacobbe*, 2005.
- Esposito, Costantino (a cura di), *Quaestio 1/2001. Heidegger e i medievali*, Pagina, Bari 2001.
- Faber, Rolf, «Der Biebricher Wilhelm Dilthey», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 2 (1984), p. 13-27.
- Failla, M., *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, Filosofia delle scienze umane, FrancoAngeli, 1992.
- Fellmann, Ferdinand, *Symbolischer Pragmatismus: Hermeneutik nach Dilthey*, Alber-Broschur Philosophie, Alber, 1990.
- Ferrari, Massimo, «Categorie e a priori», in Il Mulino, Bologna 2003.
- Freigang, E.W., *Das Problem der Religion bei Dilthey*, Jena, 1937.
- Fukuyama, Francis, *The End of the History and the Last Man*, The Free Press - Maxwell Macmillan Canada, New York 1992.
- Gadamer, Hans-Georg, *Das Problem der Geschichte in der neuen deutschen Philosophie*, in *Gesammelte Werke, Hermeneutik II – Wahrheit und Methode – Ergänzungen – Register*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993, p. 27-36; trad. it. *Il problema della storia nella filosofia tedesca contemporanea*, in *Verità e metodo 2*, trad. e a cura di Riccardo Dottori, RCS, II ed., Milano 2001.
- *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1983; trad. it. *Fenomenologia e storia*, traduzione di Renato Cristin e Giovanni Moretto (cap.8), Casa Editrice Marietti, Genova 1987.
- *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960; trad. it. *Verità e metodo*, Traduzione e cura di Gianni Vattimo, Studi Bompiani, Milano 1983.
- Gadamer, H.-G. e R. Koselleck, *Hermeneutik und Historik*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Carl Winter Universitätsverlag, 1987; trad. it. *Ermeneutica e storica*, tr. di Paola Biale, Il Melangolo, 1990.
- Gallo, Franco, «Per una rivalutazione della filosofia di Dilthey in un contesto di teoria dell'emancipazione», *Magazzino di filosofia*, 8 (2002), p. 139-162.
- Gens, Jean-Claude, «Die vorgeschichtliche Verwandtschaft zwischen den Menschen als Boden der unterkulturellen Verständigung bei Dilthey und Merleau-Ponty», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 115-126.

- Gens, Jean-Claude, *La pensée herméneutique de Dilthey. Entre néokantisme et phénoménologie*, Presses Universitaire du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2002.
- «Le chemin de Dilthey: de l'héritage de Boeckh et de Droysen à la fondation des sciences de l'esprit sur une logique herméneutique de la vie», in *La Naissance du paradigme herméneutique. De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, a cura di André Laks e Ada Neschke, II, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2008, p. 297-312.
  - «Une phénoménologie de la *Métaphysique*. L'inspiration aristotélicienne de la fondation diltheyenne des sciences de l'esprit», in *Aristote au XIX siècle*, a cura di Denis Thouard, Presses Universitaire du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq Cédex 2004, p. 141-156.
- Giammusso, Salvatore, *Hermeneutik und Anthropologie*, Akademie Verlag, 2012.
- Goethe, Johann Wolfgang, *Die Schriften zur Naturwissenschaft*; trad. it. *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, Ugo Guanda Editore, IV ed., Parma 1999.
- Gritsch, Eric W., «Wilhelm Dilthey and the interpretation of history.» *Lutheran Quarterly*, 15, 1 (1963), p. 58-69.
- Grondin, Jean, «Homo Hermeneuticus. Zum Menschenbild Gadamer's», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 405-416.
- Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968; trad. it. *Conoscenza e interesse*, tr. a cura di Gian Enrico Rusconi, Laterza, Bari-Roma 1970.
- *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, 8. Aufl, Sammlung Luchterhand, 25, Luchterhand, Neuwied [u.a.] 1976, 399 p.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*, vol. IX: *Die Phänomenologie des Geistes*, a cura di Wolfgang Bonsiepen; Reinhard Heede, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, tr. di Enrico De Negri, La Nuova Italia, II, Milano 2001.
- *Gesammelte Werke*, vol. XII: *Vorlesungen über Geschichtsphilosophie*, a cura di Wolfgang Bonsiepen; Reinhard Heede, Felix Meiner Verlag, Hamburg; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, c./di Bonacina G.; Sichirolo L. Laterza, Milano 2010.
- Heidegger, Martin, «Anmerkungen zu Karl Jaspers' «Psychologie der Weltanschauungen»», in *Karl Jaspers in der Diskussion*, a cura di Hans Saner, R.Piper, München 1973, p. 10-110; trad. it. *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, in *Segnavia*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 431-471.
- «Antrittsrede von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», *Jahreshefte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (1959).
  - «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)», in *Gesamtausgabe, Band 65*, a cura di F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1989; trad. it.

- Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di Franco Volpi, tr.it. Alessandra Iadicicco, Adelphi, Milano 2007.
- «Brief über den Humanismus», in *Wegmarken*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1987; trad. it. *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1987.
  - «Die Frage nach der Technik», in *Gesamtausgabe*, vol. VII: *Vorträge und Aufsätze*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, p. 5-36; trad. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 5-27.
  - *Frühe Schriften*. Klostermann, Frankfurt a.M. 1972; trad. it. *Scritti filosofici (1912-1917)*, A.Babolin, La Garangola, Padova 1972.
  - «Grundprobleme der Phänomenologie», in *Gesamtausgabe*, Band 58, a cura di H.-H. Gander, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1992; trad. it. *I problemi della fenomenologia*, a cura di Adriano Fabris, Il Nuovo Melangolo, Genova 1998.
  - «Mein Weg in die Phänomenologie», in *Gesamtausgabe*, vol. XIV: *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen; trad. it. *Tempo e essere*, Guida, Napoli 1980.
  - *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 19. A. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1995; trad. it. *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2003.
  - «Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs», in *Gesamtausgabe*, Band 20, a cura di Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1979; trad. it. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di Renato Cristin e Alfredo Marini, Il Nuovo Melangolo, Genova 1998.
  - *Sein und Zeit*, 19. A. Niemeyer, Tübingen set. 2006; trad. it. *Essere e tempo*, a cura di Alfredo Marini, Mondadori, Milano 2006.
  - «Überwindung der Metaphysik», in *Gesamtausgabe*, vol. VII: *Vorträge und Aufsätze*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000; trad. it. *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 45-65.
  - «Vom Wesen der Wahrheit», in *Gesamtausgabe*, vol. IX: *Wegmarken*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, a cura di Franco Volpi, IV ed. Adelphi, Milano 2002.
  - «Was ist Metaphysik?», in *Gesamtausgabe*, vol. IX: *Wegmarken*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, a cura di Franco Volpi, IV ed. Adelphi, Milano 2002, p.59-78.
  - «Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung», in *Dilthey-Jahrbuch*, a cura di Frithjof Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992-1993, p. 142-180; trad. it. *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, a cura di Francesco Donadio, Guida Editori, Napoli 2001.
  - «Zur Sache des Denken», in *Gesamtausgabe*, a cura di Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, vol. XIV, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2007; trad. it. *Tempo e essere*, a cura di Corrado Badocco, Longanesi, Milano 2007.

- Heidegger, Martin, «Zur Seinsfrage», in *Gesamtausgabe*, vol. XIV: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980; trad. it. *Oltre la linea*, in *La questione dell'essere*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1989, p. 47-167.
- Hume, David, *The Natural History of Religion*, 1757.
- Husserl, Edmund, «Die Philosophie als strenge Wissenschaft», *Logos*, I (1911).
- *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in *Husserliana: Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, vol. VI, a cura di Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Haag 1954; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, in *Saggi e discorsi*, a cura di Enzo Paci, tr. di Enrico Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 45-65.
- Ineichen, Hans, «Diltheys Kant Kritik», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 2 (1984), p. 51-64.
- Jacobsson, Marco, *Heidegger e Dilthey: vita, morte e storia*, Mimesis, 2010.
- «Il ruolo dell'espressione nell'ermeneutica di Wilhelm Dilthey», in *Interpretare la modernità. In ricordo di Franco Bianco*, a cura di Mariannina Failla e Pavel Rebernik, Carrocci, Roma 2009, p. 69-82.
- Jaspers, K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper paperback, R. Piper, 1964.
- Jensen, Bernard Eric, «The Role of Intellectual History in Dilthey's *Kritik der historischen Vernunft*», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 2 (1984), p. 65-91.
- Jenson, Robert W., «Wilhelm Dilthey and a background problem of theology», *Lutheran Quarterly*, 15, 3 (1963), p. 212-222.
- Jervolino, D., P. Colonnello e G. Cacciatore, *Ermeneutica, fenomenologia, storia*, Archivio di storia della cultura : Quaderni, Liguori Ed., 2001.
- Joach, Helmuth, «Dilthey, Simmel und die Probleme der Geschichtsphilosophie», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 235-242.
- «Diltheys Philosophie des Subjekts und die Grundlegung der Geistes- und Sozialwissenschaften. Zur Aktualität der *Einleitung in die Geisteswissenschaften*», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 2 (1984), p. 92-127.
- *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey*, Verlag Aton Hain, Meisenheim am Glan 1974.
- Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979; trad. it. *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.
- *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, The University of Chicago Press, Chicago 1974; trad. it. *Frontiere della vita, frontiere della tecnica*, Il Mulino, Bologna 1991.
- Jos, de Mul, *The tragedy of finitude: Dilthey's hermeneutics of life*, Yale studies in hermeneutics, YALE University Press, 2004.

- Jünger, Ernst, *Über die Linie*, in *Sämtliche Werke*, vol. VII, Klett-Cotta, Stuttgart 1980; trad. it. *Oltre la linea*, in *Oltre la linea*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1989, p. 47-105.
- Kant, Immanuel, *Gesammelte Werke - Akademie Ausgabe*, vol. III: *Kritik der reinen Vernunft*, a cura di G. Rimer, Berlin 1900.
- Kisiel, Theodore, «Das Entstehen des Begriffsfeldes >Faktizität< im Frühwerk Heideggers», in *Dilthey-Jahrbuch*, a cura di Frithjof Rodi, 4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986-87, p. 91-120.
- *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley e Los Angeles, California 1993.
- Köhnke, Klaus Christian, *Entstehung und Aufstieg des Neukantismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1986.
- Koselleck, R. e H.-G. Gadamer, *Hermeneutik und Historik*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Carl Winter Universitätsverlag, 1987; trad. it. *Ermeneutica e istorica*, tr. di Paola Biale, Il Melangolo, 1990.
- Koselleck, Reinhart, *Geschichte, Historie*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. II, Klett-Cotta, Stuttgart 1975, p. 614-717; trad. it. *Storia. La formazione del concetto moderno*, Rossana Lista, CLUEB, Bologna 2009.
- «Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels», in *Begriffsgeschichte, Discursgeschichte, Metapherngeschichte*, a cura di Hans Erich Bödeker, Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft, 14, Wallstein Verlag, Göttingen 2002, p. 29-48.
- Krahmer, J.H., *Wilhelm Dilthey und die religiöse Frage*, 1949.
- Krausser, P., *Kritik der endlichen Vernunft: Wilhelm Diltheys Revolution der Allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, Suhrkamp Verlag, 1968.
- Kühne-Bertram, Gudrun, «Wilhelm Diltheys Ansätze zu einer hermeneutischen Theorie des Wissens und ihre Weiterentwicklung durch Georg Misch», in *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*, a cura di Gudrun Kühne-Bertram e Frithjof Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, p. 39-56.
- «Wilhelm Diltheys anthropologisch fundierte Theorie des Wissens», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 161-174.
- Kühne-Bertram, Gudrun, Hans-Ulrich Lessing e Volker Steenblock (a cura di), *Kultur verstehen. Zur Geschichte und Theorie der Geisteswissenschaften*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2003.
- Kühne-Bertram, Gudrun e Frithjof Rodi (a cura di), *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.
- Laks, André, «Platonisme et tournant herméneutique au début di XIX<sup>e</sup> siècle en Allemagne», in *La Naissance du paradigme herméneutique. De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, a cura di André Laks e Ada Neschke, II, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2008, p. 133-154.

- Laks, André e Ada Neschke (a cura di), *La Naissance du paradigme herméneutique. De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, II, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2008.
- Lamedica, Eugenia, «Gender question o questione capitalistica? Totalità senza coscienza», *GE (Gioventù Evangelica)*, 219 (2012), p. 1-22.
- Landgrebe, L., *Fenomenologia e storia*, Collezione di Testi e di Studi: Filosofia, Il Mulino, 1972.
- Landgrebe, Ludwig, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloher 1968; trad. it. *Fenomenologia e storia*, a cura di Guglielmo Forni, il Mulino, Bologna 1972.
- Lazzari, Riccardo, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Franco Angeli, Milano 2002.
- Lembeck, Karl-Heinz, «Geschichte und Erinnerung. Dilthey und die gegenwärtige Debatte», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 243-256.
- Lessing, Hans-Ulrich, «Bemerkungen zum Begriff des objektiven Geistes bei Hegel, Lazarus und Dilthey», *Reports on Philosophy*, 9 (1985), p. 49-62.
- «Der Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen. Diltheys späte hermeneutische Grundlegung der Geisteswissenschaften», in *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*, a cura di Gudrun Kühne-Bertram e Frithjof Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, p. 57-76.
  - *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*, Alber Verlag, 1984.
  - «Dilthey und Lazarus», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 3 (1985), p. 57-82.
  - «La concezione di una psicologia della struttura in Dilthey e il significato di essa nella sua filosofia delle scienze dello spirito», in *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, a cura di Mario G. Lombardo, Il Poligrafo, Padova 2003, p. 37-54.
  - «L'ermeneutica di Dilthey nella critica di Gadamer», *Magazzino di filosofia*, 8 (2002), p. 59-71.
  - *Wilhelm Dilthey: eine Einführung*, UTB Uni-Taschenbücher, Böhlau, 2011.
  - «Zur Bedeutung Wilhelm Diltheys für Helmuth Plessners philosophische Anthropologie», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 479-494.
- Linden, Mareta, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Herbert Lang, Frankfurt 1976.
- Lio, Giancarlo Magnano San, *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzione storica in Dilthey*, Rubbettino, Napoli 2000.
- *Forme del sapere e strutture della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung. Tra Kant e Dilthey*, Rubbettino, 2005.
  - «Philologie, Anthropologie und Geschichte: Dilthey und Usener», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100.*



- Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 369-386.
- Lombardo, Mario G., «Comprendere ed includere. Ermeneutica e scienza dei valori secondo W. Dilthey ed H. Rickert», *Fenomenologia e società*, 4 (1981), p. 443-62.
- «Meta-fisica, comunione di destini, speranza. Elementi antropologici della filosofia di Dilthey», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 317-333.
  - «Prefazione», in *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, a cura di Mario G. Lombardo, Il Poligrafo, Padova 2003, p. 7-10.
  - «Tipi di realtà. La logica anipotetica della psicologia in Dilthey», in *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, a cura di Mario G. Lombardo, Il Poligrafo, Padova 2003, p. 123-210.
  - (a cura di), *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, Il Poligrafo, 2003.
- Losurdo, Domenico, «Tradizione liberale, Kulturkritik e conservatorismo tedesco», in *Filosofia e storia. Studi in onore di Pasquale Salvucci*, a cura di Pasquale Venditti, Quattro Venti, Urbino 1996, p. 367-380.
- Löwith, Karl, *Heidegger — Denker in dürftiger Zeit*, in *Sämtliche Schriften*, vol. IX, a cura di Klaus Stichweh e Marc B. de Launay, Teubner, Stuttgart 1981-1988; trad. it. *Saggi su Heidegger*, trad. di Cesare Cases e Alessandro Mazzone, SE, Milano 2006.
- «La fine e il superamento della metafisica in Dilthey e in Heidegger», in *Filosofi tedeschi d'oggi*, a cura di Albino Babolin, Il Mulino, Bologna 1967, p. 283-302.
  - *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des Neunzehnten Jahrhunderts*, II, Meiner, Hamburg 1995; trad. it. *Da Hegel a Nietzsche: la frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 2000.
- Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Les Editions de Minuit, Paris 1979; trad. it. *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, tr.it. di Carlo Formenti, Feltrinelli, Milano 1981.
- Makkreel, Rudolf A., *Dilthey Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, 1992.
- «Dilthey und die interpretierenden Wissenschaften: Die Rolle von Erklären und Verstehen», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 1 (1983), p. 57-73.
  - «The Anthropological Import of Dilthey's System of Ethics», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 127-140.
  - «The Feeling of Life: Some Kantian Sources of Life-Philosophy», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 3 (1985), p. 83-104.

- Mariannina Failla, Pavel Rebernik (a cura di), *Interpretare la modernità. In ricordo di Franco Bianco*, Carrocci, Roma 2009.
- Marini, Alfredo, *Alle origini della filosofia contemporanea. Wilhelm Dilthey: antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione*, Quaderni del Magazzinodifilosofia, FrancoAngeli, 2008.
- «Cronologia», in *Essere e tempo*, a cura di Alfredo Marini, Mondadori, Milano 2006, p. XLIV-CXXII.
  - «Dilthey e Heidegger: uso metodologico-categoriale e uso ontologico-esistenziale del concetto di tempo», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 387-404.
  - «Dilthey: l'introduzione alle scienze dello spirito e la mappa per la ricostruzione della mente umana», *Magazzino di filosofia*, 8 (2002), p. 17-30.
  - «Dilthey tra Hegel e Heidegger: storia della filosofia e scienze umane dopo la metafisica e prima di una teoria generale della conoscenza», in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di Franco Bianco, 2<sup>a</sup> ed., Franco Angeli, Milano 1988, p. 277-302.
  - *Husserl, Heidegger, libertà, Europa*, Mimesis, 2002.
  - *Introduzione al problema del linguaggio e della traduzione. Senso e linguaggio in Essere e tempo(1927) e in Il Linguaggio(1950)*, disp.n.7, Milano 1991-92.
  - *Materiali per Dilthey. Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, Quaderni del Magazzino di filosofia, FrancoAngeli, 2002.
  - «Postfazione Tradurre «Sein und Zeit»», in *Essere e tempo*, a cura di Alfredo Marini, Mondadori, Milano 2006, p. 1249-1402.
  - (a cura di), *Rileggere Dilthey*, Magazzino di filosofia, 8, Franco Angeli, Milano 2002.
  - «Wilhelm Dilthey: il dato psichico e la psicologia descrittiva come critica del *Verstehen*», in *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, a cura di Mario G. Lombardo, Il Poligrafo, Padova 2003, p. 79-102.
- Marini, Giuliano, *Dilthey filosofo della musica*, Gli Opuscoli, 15, Guida, 1973.
- «Nach Croce: Dilthey und der Historismus in Italien», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 2 (1984), p. 286-295.
- Marinotti, A., *Comprendere la vita. La realtà spirituale e l'ermeneutica in Dilthey*, FrancoAngeli, 2003.
- Marquard, Odo, «Anthropologie», *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I (1971), a cura di J. Ritter, p. 362-374.
- «Dilthey e l'antropologia», in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di Franco Bianco, 2<sup>a</sup> ed., Franco Angeli, Milano 1988, p. 155-167.
  - «Leben und leben lassen. Anthropologie und Hermeneutik bei Dilthey», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 2 (1984), p. 128-139.
  - *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie: Aufsätze*, suhrkamp taschenbücher wissenschaft, Suhrkamp Verlag GmbH, 1982.

- Marraffa, Massimo, «Funzione ed esperienza», in *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, a cura di Mario G. Lombardo, Il Poligrafo, Padova 2003, p. 225-253.
- Matteucci, Giovanni, *Anatomie diltheyane: su alcuni motivi della teoria diltheyana della conoscenza*, Ed. CLUEB, 1994.
- «Crisi come continuità in Dilthey», in *Interpretare la modernità. In ricordo di Franco Bianco*, a cura di Mariannina Failla e Pavel Rebernik, Carrocci, Roma 2009, p. 61-68.
  - «Das anthropologische Geflecht von Erlebnis-Ausdruck-Verstehen als Destrukturierung der »Innenwelt« bei Dilthey (und Wittgenstein)», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 257-274.
  - *Immagini della vita: logica ed estetica a partire da Dilthey*, Relazioni e significati: Studi, CLUEB, 1995.
  - «Note preliminary all'esame del problema ontologico in Dilthey», *Magazzino di filosofia*, 8 (2002), p. 170-179.
  - «Presentazione», in *Estetica e poetica*, a cura di Giovanni Matteucci, III, Franco Angeli, Milano 2005, p. 9-32.
  - «Struttura del Sé come figura del mondo», in *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, a cura di Mario G. Lombardo, Il Poligrafo, Padova 2003, p. 55-78.
- Mazzarella, Eugenio (a cura di), *Heidegger a Marburgo. (1923-1928)*, il nuovo melangolo, Padova 2006.
- *Storia metafisica ontologia. Per una storia della metafisica tra Otto e Novecento*, Morano Editore, Napoli 1987.
- McLuhan, Marshall, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Canadian university paperbooks, University of Toronto Press, 1962.
- *Understanding Media: The Extensions of Man*, Niemeyer, 1964; trad. it. *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano.
- Mezzanzanica, Massimo, *Dilthey filosofo dell'esperienza*, Franco Angeli, Milano 2006.
- *Georg Misch. Dalla filosofia della vita alla logica ermeneutica*, Franco Angeli, Milano 2001.
  - «Georg Misch e il concetto diltheyano di struttura», in *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, a cura di Mario G. Lombardo, Il Poligrafo, Padova 2003, p. 103-122.
  - «Menschliche Natur und Unergründlichkeit. Plessners und Diltheys geschichtlicher Erfahrungsbegriff», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 443-458.
  - «Psicologia e logica nella fondazione diltheyana delle scienze dello spirito», *Magazzino di filosofia*, 8 (2002), p. 31-43.
- Miegge, Mario, *Che cos'è la coscienza storica?*, Feltrinelli, Milano 2004.

- Misch, Clara (a cura di), *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870*, Teubner, Stuttgart 1960.
- Misch, Georg, *Lebensphilosophie und Phänomenologie: Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Verlag und Druck von B.G. Teubner, 1931.
- *Vorbericht des Herausgebers*, in: *GS V*, p. VII-CXVII.
- Moretto, Giovanni, *Sulla traccia del religioso*, Guida Editori, Napoli 1987.
- Nelson, Eric S., «Between Nature and Spirit: Naturalism and Anti-Naturalism in Dilthey», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 141-160.
- Neschke, Ada e André Laks (a cura di), *La Naissance du paradigme herméneutique. De Kant et Schleiermacher à Dilthey*, II, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2008.
- Ong, Walter J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Methuen, London e New York 1982; trad. it. *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986.
- Orsucci, Andrea, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Il Mulino, Bologna 1992.
- *Tra Helmholtz e Dilthey: filosofia e metodo combinatorio*, Nobiltà dello spirito / Nuova serie, Morano Editore, 1992.
- Ott, Heinrich, *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*, Evangelischer Verlag, AG. Zollikon 1959.
- Ott, Hugo, *Martin Heidegger: Unterwegs zur seiner Biographie*, Campus, Frankfurt am Main, New York 1988; trad. it. *Martin Heidegger. Sentieri biografici*, SugarCO, Milano 1990.
- Paravati, Claudio, «Dilthey e l'ermeneutica della struttura. Progetti di una logica ermeneutica», in *L'effettività dell'ermeneutica*, a cura di Mario G. Lombardo e Alberto Romele, Franco Angeli, Milano 2011, p. 192-205.
- «Le radici storiche della *Kehre* heideggeriana», *Philosophical Readings*, III.2 (2011), p. 11-44.
- Paschi, Manuela, *Dilthey, la mente e le cose: studi per un gnoseologia*, Biblioteca di Teoria, ETS, 1988.
- Petersen, Peter, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Meiner, Leipzig 1921.
- Petit, Jean-Luc, «Le tournant diltheyen de la Phénoménologie. Ricoeur et Husserl», in *Paul Ricoeur: un philosophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Labor et fides, Genève 2011.
- Piovan, P., *Conoscenza storica e coscienza morale*, Collana di filosofia, Morano, 1966.
- *Filosofia e storia delle idee*, Biblioteca di cultura moderna. 616, Laterza, 1965.
- Plessner, Helmuth, *Die Stufen der Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Sammlung Götschen, Berlin 1975; trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

- Pöggeler, Otto, «Dilthey und die Phänomenologie der Zeit», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 3 (1985), p. 105-139.
- *Heidegger in seiner Zeit*, Fink, München 1999.
  - «Il concetto di tempo in Dilthey e Heidegger», in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di Franco Bianco, 2<sup>a</sup> ed., Franco Angeli, Milano 1988, p. 214-219.
- Poggi, Stefano, «Dilthey und die romantische Psychologie», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna; Helmuth Joach; Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 355-368.
- *Il genio e l'unità della natura: la scienza della Germania romantica, 1790-1830*, Il Mulino, 2000.
  - «La psicologia scientifica: un punto di approdo della filosofia classica tedesca?», *Rivista di storia della filosofia*, LII, 2 (1997), p. 229-255.
- Porro, Pasquale (a cura di), *Quaestio 1/2001. Heidegger e i medievali*, Pagina, Bari 2001.
- Pozzo, Riccardo, Hans-Ulrich Lessing e Rudolf A. Makkreel (a cura di), *Recent Contributions to Dilthey's Philosophy of the Human Sciences*, Problemata, Fromman-Golzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.
- Rauti, Alessandra, *Die Bedeutung der Philosophie Diltheys für den frühen Heidegger*, Universität Hamburg, 1999.
- Regina, Umberto, *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, 1995.
- Riedel, Manfred, «La critica diltheyana alla ragione fondante», in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di Franco Bianco, 2<sup>a</sup> ed., Franco Angeli, Milano 1988, p. 42-59.
- *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutische Wissenschaften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1978; trad. it. *Comprendere o spiegare? Teoria e storia delle scienze ermeneutiche*, a cura di G. Di Costanzo, Guida Editore, Napoli 1989.
  - «Wilhelm Dilthey und das Problem der Metaphysik», *Philosophisches Jahrbuch*, 76 (1968-69), p. 332-348.
- Rodi, Frithjof, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Hubert & Co, Göttingen 2003.
- «Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von *Sein und Zeit*. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträge (1925)», in *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990; trad. it. *L'importanza di Dilthey per la concezione di Essere e tempo. Sulle conferenze di Kassel (1925)*, in «Conoscenza del conosciute». *Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1996, p. 67-84.
  - «Die Verwurzelung der Geisteswissenschaften im Leben. Zum Verhältnis von Psychologie und Hermeneutik im Spätwerk Diltheys», in *Kultur verstehen. Zur Geschichte und Theorie der Geisteswissenschaften*, a cura di Gudrun Kühne-Bertram, Hans-Ulrich Lessing e Volker Steenblock, Königshausen und Neumann, Würzburg 2003, p. 73-84.

- Rodi, Frithjof, «Diltheys Kritik der historischen Vernunft — Programm oder System?», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 3 (1985), p. 140-165.
- *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt 1990; trad. it. «Conoscenza del conosciuto». *Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1996.
  - «Il simbolo come *lebende Gestalt*. La Poetica diltheyana del 1887 nel contesto della fondazione delle scienze dello spirito», in *Interpretare la modernità. In ricordo di Franco Bianco*, a cura di Mariannina Failla e Pavel Rebernik, Carrocci, Roma 2009, p. 53-60.
  - «La ricostruzione del sistema della Introduzione alle scienze dello spirito», in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di Franco Bianco, 2<sup>a</sup> ed., Franco Angeli, Milano 1988, p. 168-78.
  - «Über einige Grundbegriffe einer Philosophie der Geisteswissenschaften», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 1 (1983), p. 13-38.
- Rossi, Pietro (a cura di), *Lo storicismo tedesco*, UTET, 1977.
- (a cura di), *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Edizioni di Comunità, Milano 1994.
- Scheler, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Francke, 1975.
- Schmitt, Carl, *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, Neske, 1984; trad. it. *Dialogo sul potere*, c./di Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano 2012.
- Schnädelbach, Herbert, *Geschichtsphilosophie nach Hegel: die Probleme des Historismus*, Alber, München 1974; trad. it. *La filosofia della storia dopo Hegel. I problemi dello storicismo*, a cura di Claudio Cesa; tr. di Giovanni Moretto, Morano Editore, Napoli 1990.
- *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt 1983.
- Scholtz, Gunter, «Die Ansätze der verstehenden Biologie des 20. Jahrhunderts in Diltheys Hermeneutik des Lebens», in *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*, a cura di Gudrun Kühne-Bertram e Frithjof Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, p. 297-312.
- «Diltheys Philosophiebegriff», in *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*, a cura di Gudrun Kühne-Bertram e Frithjof Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, p. 17-38.
  - «Schleiermachers Dialektik und Diltheys erkenntnistheoretische Logik», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 2 (1984), p. 171-192.
- Scholz, Gunter, «Menschliche Natur und Religionsentwicklung in der Sicht Diltheys», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna, Helmuth Joach e Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 275-290.
- Severino, Emanuele, *Essenza del nichilismo*, Gli Adelphi, Adelphi, 1995.
- Sini, Carlo, *Filosofia e scrittura*, Laterza, 1994.

- *Il simbolo e l'uomo*, EGEA, 1991.
- *Teoria e pratica del foglio-mondo: la scrittura filosofica*, 2<sup>a</sup> ed., Biblioteca di cultura moderna, Laterza, 1997.
- Sommer, Christian, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Presses Universitaires de France, Paris 2005.
- Sommerfeld, H., *Wilhelm Dilthey und der Positivismus: Ein Untersuchung zur Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Buchdruckerei von J. Herper, G.M.B.H., 1926.
- Stein, A., *Der Begriff des Verstehens bei Dilthey*, J. C. B. Mohr (P. Seibeck), 1926.
- Tessitore, Fulvio, «Croce e Dilthey», in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di Franco Bianco, 2<sup>a</sup> ed., Franco Angeli, Milano 1988, p. 179-194.
- «Croce und Dilthey», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 2 (1984), p. 269-295.
- «Leben und Geschichte — von Dilthey her gesehen», in *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, a cura di Giuseppe D'Anna, Helmuth Joach e Eric S. Nelson, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 43-52.
- *Lo storicismo come filosofia dell'evento*, Rubbettino, Catanzaro 2001.
- *Storicismo e storia della cultura*, Atti; Memorie serie IX - volume XVI - fascicolo I, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2003.
- «Zwischen Historismus und Geschichtlichkeit», *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 8 (1992-93), p. 339-358.
- Thielen, Joachim, *Wilhelm Dilthey und die Entwicklung des geschichtlichen Denkens in Deutschland im ausgehenden 19. Jahrhundert*, Trierer Studien zur Kulturphilosophie, Königshausen und Neumann, 1999.
- Tönnies, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005; trad. it. *Comunità e società*, c./di M. Ricciardi; tr./di G. Giordano, Laterza, 2011.
- Valori, Furia, *Il discorso parallelo. Verità, linguaggio e interpretazione fra Heidegger e Gadamer*, Armando Editore, Roma 2003.
- Von Humboldt, Wilhelm, in *Werke*, vol. I: *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers (1821)*, a cura di A. Flinter e K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980; trad. it. *Il compito dello storico*, a cura di Fulvio Tessitore, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1980.
- Von Wright, G.H., *Explanation and Understanding*, Contemporary Philosophy, Cornell University Press, 2004.
- Von Renthe-Fink, Leonhard, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und York*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen und Zürich 1968.
- Von Wright, Henrik, «Sulla verità delle «spiegazioni comprendenti»», in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di Franco Bianco, 2<sup>a</sup> ed., Franco Angeli, Milano 1988, p. 127-135.
- Wach, Joachim, *Die Typenlehre Trendelenburgs und Ihr Einfluss auf Dilthey*, Mohr Siebeck, 1926.

- Weber, Ludwig, *Heidegger und die Theologie*, Forum Academicum, Königstein 1980.
- Windelband, Wilhelm, *Geschichte und Naturwissenschaft*, a cura di Alfredo Marini, Mohr Siebeck, Tübingen 1903; trad. it. *Le scienze naturali e la storia*, Franco Angeli, 2002.
- Zeami, Georgia, *La conversione del pensiero. L'etica cristiana originaria nelle frühe Freiburger Vorlesungen di Martin Heidegger*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2010.
- Zizek, Slavoj, *Living in the End Times*, Verso 2011; trad. it. *Vivere alla fine dei tempi*, Ponte alle Grazie, Milano 2011.